GLADIUS

AÑO 18 - Nº 49
25 de Diciembre del 2000
NAVIDAD

La Fundación Gladius es miembro fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Sección Argentina

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones de la revista se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de “Fundación Gladius”

C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Asimismo, puede escribir a la Fundación Gladius, para simple correspondencia o envío de artículos y/o recensiones, a la siguiente dirección de e-mail:

telefax 4803-4462 / 9426
gladius@overnet.com.ar

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS, C.C. 376
(1000) Correo Central, Bs. As., Rep. Argentina.

Índice

Editorial

La Esperanza del Reino entre el ebionismo y la gnosis en el pensamiento de Canals Vidal

Ebionismo y Milenarismo Carnal

El tema secular de la polémica entre judíos y cristianos sobre si Nuestro Señor Jesucristo es el Mesías, es el cumplimiento de las profecías mesiánicas.

El argumento de la incredulidad es que “por Jesús de Nazaret no han venido a Israel y a las naciones los bienes profetizados como signo y fruto del advenimiento”.

Cita Canals los hermosos textos de Miqueas IV: “la ley saldrá de Sión”, “corregirá a las naciones fuertes”, “y convertirán las gentes sus espadas en azadones, sus lanzas en hoces”

Y en Isaías 11: “Saldrá una vara del tronco de Jesé, un vástago retoñará de su raíz y sobre El reposará el espíritu de Jahwé. Morará el lobo con el cordero [...] juntará los desterrados de Israel”.

Las promesas Mesiánicas no cumplidas con la primera venida de Cristo serían:

1. La reunión de Israel disperso.
2. La liberación de las guerras.
3. La liberación de las tiranías.
4. La justicia para mansos y pobres.
5. Todas las naciones buscando en Jerusalén la Ley.
6. La paz mesiánica.
7. Los ídolos de las gentes destruidos.

En cambio, omitían considerar las profecías del "siervo sufriente" y "rechazado por su pueblo".

San Justino refiere esta polémica en su diálogo con el judío Trifón. Según éste los cristianos no adoran a Dios sino a un hombre: Jesús, y no esperan que Jerusalén será restaurada y la reunión de las naciones con Israel. Tampoco esperan la paz mesiánica.

Justino replica que el cristiano cree en la resurrección de la carne, en la restauración de Jerusalén que profetizaron Isaías y Ezequiel y todos los demás profetas.

Gnosis negadora del Orden Natural

Alude finalmente San Justino a los gnósticos que se oponen al cristianismo judaizante del milenarismo ebionita.

Los ebionitas, aun aceptando la fe en Cristo deforman la esperanza en la Segunda Venida y reducen a Cristo a un rey de un reino mundano unívoco con las potestades terrestres.

Los gnósticos, en cambio, son dualistas, odian la materia y la Creación. Eso los lleva a negar la Encarnación del Verbo. Para ellos Cristo viene a liberarnos de la naturaleza y de la Ley pues el mundo visible es malo y obra de un principio caído: "el Dios de Israel".

Los milenaristas esperaban un reino mesiánico con sentido similar a la primera empresa religioso-política islámica y no aceptaban la unión de Dios y el hombre.

Los gnósticos, por su parte, excluyen la salvación y desprecian la creación de Dios.

Ambos se oponen antitéticamente: unos niegan la divinidad de Cristo, otros la humanidad; pero ambos coinciden en negar el Verbo Encarnado.

La Superación Sintética

Señala Canals que Hegel consideró a la dialéctica como un método absoluto a partir de una reflexión sobre la historia. La Historia de los errores religiosos muestra también movimientos de oposición y superación sintética de contrarios; pero dice Canals que su correcta interpretación debió poner de manifiesto la inestabilidad e inconsistencia del error

antes que el forzado determinismo racionalista y el falso reconocimiento del devenir histórico.

El error, mal intelectual, proviene del cerrarse soberbio del hombre sobre sí mismo, recorta la realidad, y la parcialidad de su afirmación impulsa el movimiento de superación y contradicción de los opuestos. La síntesis de los opuestos no puede alcanzar la integridad y la coherencia de la verdad y de la unidad ontológica.

Nosotros comentamos que la unidad aparente a la que llegan los errores diversos y contrapuestos está dada por la unidad de la verdad que los errores combaten. Desaparecida la verdad vuelven a deshacerse como ocurrió en el acuerdo entre Pilatos, Herodes y Caifás, aquel día, acuerdo que no evitó la confrontación entre Roma y Jerusalén y la destrucción de la última.

Desde los primeros siglos del cristianismo hubo un enfrentamiento antitético de los errores negadores del Misterio de la Encarnación:

a) Los ebionistas milenaristas negadores de la divinidad de Cristo.

b) La gnosis hostil al orden creado negadora de la humanidad de Cristo.

La dialéctica del error, escisión del Misterio, contrapone aspectos parciales para dar fuerza y apariencia de verdad cristiana a la herejía.

La Situación Actual. Nuevo Ebionismo

Estos antecedentes nos ayudan a comprender la situación actual.

En lúcido juicio de Canals "el marxismo, heredero secularizado hasta el antiteísmo del concepto ebionista de esperanza mesiánica, ha convertido en resentimiento contra Dios la esperanza incumplida de justicia sobre la Tierra, una revancha de los pobres con abandono de la gracia y lo sobrenatural":

El proletariado ocupa el lugar del pueblo de Israel.

La burguesía el de la gentilidad.

El "Capital" suplanta a la Biblia.

Marx es el Mesías.

El partido sustituye a la Iglesia.

El segundo advenimiento es la Revolución.

El hundimiento de la burgesía equivale a la caída de las naciones idolátricas.

El Milenio es la sociedad sin clases.

Las naciones apóstatas del cristianismo han optado por un humanismo antiteístico, que consiste en el orgullo de creerse elegidos por la gloria de sus propias obras (lo que es la esencia del fariseísmo) con olvido de que Dios salva por la gracia sin mayores títulos por parte del elegido.

El ebionismo sobrevivió en el marxismo donde los "elegidos" y los "justos" son los pobres en un marco secular,

El ebionismo origina dialéctica y paradójicamente el capitalismo: el pobre, al sentirse elegido, se instala en la más profunda de las soberbias.

Así por ejemplo:

El jansenismo o el calvinismo puritano.

El Islam donde los musulmanes realizan la lectura judía de los profetas.

Los santos de Cromwell que oprimen a los irlandeses .

La descendencia de los "peregrinos" en E.E.U.U. que exterminan a los indios y esclavizan a los hijos de Cam.

Podemos agregar un largo etcétera, por ejemplo, los países del tercer mundo, sobre todo los que tienen recursos naturales, deben ser redimidos por guerras democráticas.

La orgullosa lectura calvinista de la Biblia entiende la bendición divina como enriquecedora del pobre y revancha de los elegidos, que toman los despojos de los "gentiles" y los ponen a su servicio. Esto, afirma Canals, es Milenarismo. Interpretan las bienaventuranzas en clave materialista.

Los "santos" en el reino milenario recibían el cien por uno de las riquezas y esto se ve realizado en el Capitalismo Occidental.

Nueva antítesis gnóstica

La gnosis hostil a la naturaleza reviste su odio a Dios de odio a la Creación. Canals estudia la obra de Marción que es el más "moderno"

de los gnósticos. Marción dice que la Creación, obra del Dios de Israel, es mala. Cristo, en cambio, nos libera de la Naturaleza y de la Ley.

Actualmente, existe un rechazo al Padre y a la idea del poder divino y una presentación del Hijo como contrapuesto al Padre.

En San Ireneo se encuentran otros aspectos de las corrientes gnósticas:

> Estos herejes no aceptaban la resurrección de la carne, con la muerte sobrepasan el Cielo y el Demiurgo, para ir hacia la Madre o hacia aquel Padre que ellos fingen.
>
> Los gnósticos no reconocen en este mundo nada que salvar, hacen un cristianismo de exclusiva trascendencia.

Canals con aguda perspicarcia ve en la "Gran Madre" además de la divinidad femenina de los cultos asiáticos, lo femenino unitivo de Teilhard de Chardin; y en aquel "Padre fingido por ellos" el principio, el indeterminado abismo del que todo se origina.

La gnosis recorta la fe cristiana y ambos errores antitéticos, ebionismo y gnosis, desconocen la dispensación del Reino de Cristo.

Por nuestra parte, queremos agregar que la cultura de la muerte, desde el aborto hasta la eutanasia, respira este clima gnóstico antinaturaleza creada como así también en el sacerdocio femenino y algunas experiencias anglicanas donde ya se reza "Madre Nuestra" en lugar de "Padre Nuestro".

La modernidad anticristiana como síntesis gnóstico-ebionita

La Modernidad anticristiana es una síntesis gnóstico-ebionita que pone en movimiento el dinamismo del error y deforma de raíz la mágica idea de Progreso.

Esta idea, para Canals, es anticristiana en el sentido más profundo y propio de la palabra: la concreción en el dinamismo histórico del misterio de iniquidad que enfrenta todo lo que es Dios o culto y prepara la manifestación del Anticristo. La misma intuición que Canals ha tenido el Padre Castellani: "si se llegan a unir, fundir o combinar entre sí, capitalismo liberal, comunismo y modernismo (como es posible) entonces se habrá tocado fondo "las profundidades de Satán" y ya está hecha la cuna del Anticristo".

Esta idea de progreso es anticristiana porque escinde y desorienta conceptos e ideales de la historia y la revelación.

La redención es obra del mundo y no de la gracia y obra mágicamente: por el proceso irreversible de la historia. Por exigencia del tiempo somos redimidos del pasado constitutivamente malo.

La Redención del Progresismo, es secular e intramundana como el ebionismo; pero a la vez revela el dualismo gnóstico.

El progreso no es un proceso lineal de maduración en el tiempo; sino una serie de choques dialécticos redentores: burguesía contra nobleza; proletariado contra burguesía; jóvenes contra viejos, etc.

El bien no es más que integridad que hay que agradecer a la bondad de Dios; el mal privación y desorden producido por el corazón y la soberbia. El bien es algo inmanente arrojado al mar de la existencia por la generación que va a causar un mundo nuevo creador.

Dualismo maniqueo y ebionismo; polaridad y "satánico modo" porque lo que "no es"se confunde con lo que "es". Lo que "no es" tiene el privilegio y la soberbia hacia lo que por ser se considera aniquilado y destinado a la destrucción.

La síntesis gnóstico milenarista se ha producido en la social-democracia. Sólo falta que se termine de unir el componente religioso del modernismo latente ya en el odio a la tradición que muestran ciertos jerarcas cada vez que para demoler el principio de la continuidad en el magisterio de la Iglesia esgrimen el sanbenito de preconciliar.

Son redenciones inmanentes, mágicas y maniqueas. Se escinde la divinidad en el Dios del poder y de la justicia. Se lanza una parte del misterio contra el otro, y se obtiene la tensión en la que está la vida y el proceso del movimiento dialéctico redentor.

La Iglesia acosada espera en la Plenitud del Reino

Por un lado, se ataca la integración del orden temporal bajo el signo de la fe y de la gracia, se niega el Reino de Cristo en la historia. Quienes así proceden representan "el angelismo gnóstico" que quiere un cristianismo puro, aséptico, libre de contaminaciones políticas, en fin, un verbo desencarnado.

Pero esta postura, según la aguda observación de Canals, se sintetiza con el concepto humanista e inmanente de redención. "Se libera al

cristianismo de toda alianza" cuando se trata de defender los restos del orden cristiano y al mismo tiempo "se reduce la redención a la lucha social, y la tarea apostólica al compromiso temporal, que viene a ser la destrucción liberadora frente a la tradición y al pasado".

Por un lado, el error del humanismo ebionista, presente en nuestro tiempo en el Evangelio reducido a lo sociológico del tercermundismo marxista, que procura el milenarismo carnal y terrestre.

Por otro lado, el error gnóstico que desprecia el orden natural y está presente en un progresismo laxista en lo moral que no acepta la esperanza en la integración en el Reino de Cristo y opta por la cultura de la muerte.

Nosotros, en cambio, alimentados por la fiesta litúrgica de Cristo Rey, debemos profesar la Esperanza, virtud esjatológica por excelencia, y levantando los ojos al cielo pedir la humillación de los poderes anticristianos, no para que nostros vengamos a ser poderosos en el mundo terrestre, como pedían los fariseos y lo piden los puritanos, lo que sería envidiar la prosperidad de los malvados; sino para que esté cerca nuestra redención y sólo Dios sea ensalzado en aquel Día.

¡Feliz Navidad! ¡Feliz Milenio!

RAFAEL L. BREIDE OBEID

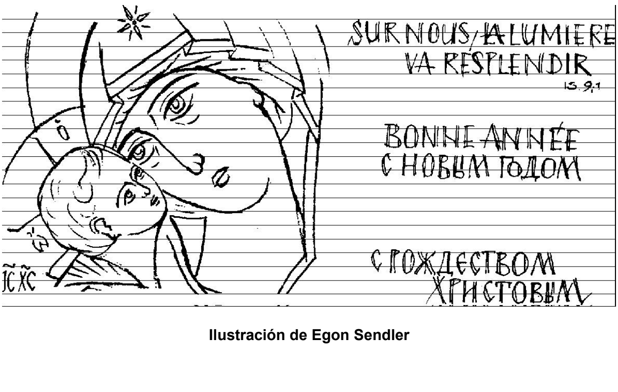


Ilustración de Egon Sendler

NAVIDAD

¿QUÉ aprovecha, Señor, que hayas nacido
si tus hijos seguimos en pecado,
si el hombre que la tierra ha trabajado
no cobra su salario merecido,

si el sí que en el altar se ha prometido
con tanta ligereza es olvidado,
si el patriotismo ha sido socavado
y el matrimonio fiel escarnecido?

En esta Navidad que nos has dado,
(una más que en tu Gracia has añadido),
no queremos, Señor, pasar de lado:

queremos ser, por don inmerecido,
la buena tierra que rompió el arado
y que un jardín te ofrende, florecido.

JORGE ARMANDO DRAGONE



Ilustración de Egon Sendler

EL CARÁCTER UNITIVO DE LA EUCARISTÍA SEGÚN NICOLÁS CABÁSILAS

P. ALFREDO SÁENZ

EN un número anterior de *Gladius* nos hemos referido a este pensador bizantino del siglo XIV, centrando nuestra investigación en una de sus obras, la *Explicación de la Divina Liturgia*. Allí dijimos que escribió también otra, muy estimable, por cierto, sobre la vida espiritual, bajo el nombre de *La vida de Cristo*. A lo largo de los cinco libros que lo componen (los antiguos llamaban "libros" a lo que nosotros denominamos "capítulos"), el autor se esmera en explicar la relación que media entre la vida espiritual y los sacramentos, particularmente los tres primeros. Quizás nosotros distinguimos en demasía los sacramentos, de las etapas sucesivas de la vida interior, con una acentuación prevalentemente ascética. Los sacramentos van por un lado, y la vida espiritual por otro. El copete que pone Cabásilas al comienzo del primer "libro" de su magnífica obra es elocuente a este respecto: "La vida en Cristo es concebida por la intermediación de los santos sacramentos del bautismo, de la crismación y de la santa comunión". Para estar realmente unidos a Cristo, es menester pasar por todo lo que Él pasó. El Bautismo nos une a su muerte y resurrección, por la Confirmación compartimos su unción real y deificante, y al alimentarnos de la Eucaristía participamos de la carne y de la sangre que Él asumió para salvarnos [1].

En los tres primeros sacramentos Cabásilas ve concretada aquella frase que el Apóstol, en su discurso ante el Areópago, tomó de un poeta del siglo III antes de Cristo, haciéndola suya: "En él vivimos, nos movemos y somos" (Act 17, 28). En el Bautismo nacemos ("somos"),

1 Citaremos según la edición crítica aparecida en *Sources chrétiennes*, vol. 355, bajo el nombre de *La vie en Christ*, Ed. du Cerf, Paris 1989. Cf. L. II, 2-3; pp.134-136.

por la Confirmación entramos en actividad ("nos movemos"), y por la Eucaristía nos alimentamos ("vivimos"). No es posible moverse ni alimentarse, sin haber antes nacido [2]. "He aquí lo que realiza en nosotros este baño, este banquete y la casta caricia de la unción. Al ser bautizados, maldecimos al tirano, le escupimos y nos apartamos de él, mientras que aclamamos, adoramos y amamos, con toda el alma, a nuestro Héroe" [3]. "De este modo, en un exceso de ternura, lo comemos como pan, somos impregnados como por un crisma, y nos sumergimos en él como en el agua" [4]. La Eucaristía se encuentra en el ápice del cosmos sacramental, ya que, a juicio de nuestro autor, los otros sacramentos no serían completos y no podrían producir sus efectos si se prescindiese del banquete sagrado [5].

No nos detendremos en las notables consideraciones que nos ofrece Cabásilas sobre los dos primeros sacramentos, ya que están fuera de nuestro propósito. Digamos tan sólo una palabra sobre algo que observa cuando trata del Bautismo. Lo llama "onomasterios", palabra intraducible en castellano, que significa algo así como "el día en que se recibe el nombre", ya que "en ese día somos modelados y configurados, y nuestra vida informe e indefinida recibe una forma y una definición" [6]. Como lo señalamos más arriba, considera este primer sacramento a partir de los ritos que lo caracterizan: dar las espaldas al oeste, zona de tinieblas, y al mirar hacia el este, hacia la luz que es Cristo, desnudarse, renunciar a Satanás y confesar la fe. Todo ello unido a las palabras sacramentales. Ambas cosas son necesarias, nos dice nuestro teólogo, los ritos y las palabras. Nuestra fe se manifiesta por las palabras, que formulan la esencia del sacramento, y que incluyen la mención de las tres Divinas Personas, pero la "economía", es decir, el proceso de la salvación, debe ser reproducido por actos, siguiendo las huellas de Cristo. De ahí la inmersión en el agua (figura de la sepultura del Señor) y la emersión (figura de su resurrección) [7].

Muchas cosas más podríamos señalar sobre los dos primeros sacramentos pero es nuestra intención centrarnos en el misterio de la Sagrada Mesa, como él llama al sacramento de los sacramentos, la Eucaristía.

2 Cf. L. II, 5; p.136.
3 El autor alude al antiguo ritual del Bautismo, que a través de actitudes y palabras, expresaba la renuncia a Satanás y la entrega a Jesucristo.
4 *La vie en Christ,* L. I, 59; p.128.
5 Cf. L. IV, 22; p.144.
6 L. II, 14; p.144.
7 Cf. L. II, 34; pp.162-164.

1. La Encarnación preludia la Eucaristía

A juicio de Cabásilas, la Eucaristía no es inteligible si no se la considera a la luz del misterio de la Encarnación. El Verbo se hizo carne en el seno de María, y sigue haciéndose carne en la mesa del altar. Observa nuestro autor que no hemos sido nosotros quienes nos hemos puesto en busca de Dios, elevándonos hacia lo alto, sino que es Él quien ha venido a nosotros, descendiendo hasta nuestro nivel. No lo hemos buscado, hemos sido buscados; no fue la oveja perdida quien se puso en busca de su pastor, ni la dracma en busca de la mujer que la había extraviado, sino Él quien se abajó hacia nosotros y volvió a encontrar la oveja de su rebaño, o la imagen suya, la que estaba acuñada en la moneda [8].

Es éste un dato fundamental. Hubiera podido salvarnos sin venir a nosotros, o a través de un ángel. Pero quiso hacerlo personalmente, ingresando en nuestra historia. Se hizo hombre, fue de puerta en puerta, sanó enfermos, haciéndose ver y tocar por ellos, curó al ciego de nacimiento poniendo en sus párpados el barro que Él mismo había formado con su saliva y amasado con sus propios dedos (cf. Jn 9, 6). Tocó asimismo el féretro donde estaba el hijo de la viuda de Naím (cf. Lc 7, 14); clamó con fuerte voz junto a Lázaro, cuando habría podido resucitarlo desde lejos (cf. Jn 11, 38-43) [9]. Para esto se encarnó, para esto vino al mundo, para glorificar al Padre. Tomó carne para ofrecerla en sacrificio. Su cuerpo entró en agonía, se vio bañado en sudor, y se dio hasta exhalar su último suspiro [10].

Cabásilas lo reitera una y otra vez. La Eucaristía no es sino el fruto de la Encarnación y de la Pasión. Toda la vida del Señor fue una gran obra de "filantropía", es decir, de amor a los hombres. Su primer acto de amor fue descender a la tierra. El segundo, hacernos ascender. Lo primero fue hacerse hombre, lo segundo que el hombre se hiciera Dios, lo que es la mayor filantropía imaginable. A nosotros no nos era posible subir para compartir su condición divina. Por ello descendió primera hasta nosotros, para tener parte en nuestra naturaleza. De ahí la necesidad que tuvo en aliar ambas naturalezas, la divina y la humana. Porque si hubiese sido solamente Dios y no se hubiera unido tan inextricablemente a nosotros, ¿cómo hubiera podido llegar a morir

8 Cf. L. I, 20, p.94.
9 Cf. L. IV, 91; pp.341-343.
10 Cf. L. IV, 20; p.282.

por nosotros y a convertirse en alimento nuestro? Y si hubiese sido solamente hombre, hubiera sido incapaz de divinizarnos. Pero al ser hombre y Dios, en cuanto hombre se une y fusiona con los hombres, y en cuanto Dios, tiene poder para levantar y transformar en Sí mismo nuestra naturaleza pecadora. Cuando dos fuerzas se confrontan, la más fuerte transforma y modifica a la menor. Así el hierro metido en el fuego se convierte en fuego. Y si esto ocurre entre dos fuerzas del mismo orden, con la influencia decisiva de la más poderosa sobre la más débil, ¿qué debemos pensar si interviniera una fuerza sobrehumana? [11]. Así nos rescató, "por una parte, uniendo a él mismo nuestra materia por la carne, y por otra, uniendo a cada uno de nosotros a su propia carne en virtud de los misterios" [12].

2. Dos se hacen una carne

Los tres primeros sacramentos implican un encuentro con Cristo. En Él somos bañados, ungidos, y de Él nos alimentamos. Pero dicho encuentro no es de la misma manera, ni en el mismo grado. Cuando baña, limpia al alma de sus escorias, cuando unge con el crisma, la hace operante, mas cuando da su cuerpo a comer y su sangre a beber, el que lo recibe se vuelve concorpóreo y consanguíneo suyo [13]. Únicamente la Eucaristía lleva a cabo esta unión íntima que los demás sacramentos sólo esbozan. Podríase decir que en los otros misterios encontramos a Cristo, sí, pero en cuanto que, al recibirlos, nos disponemos a unirnos estrechamente a Él. Esto último sólo lo realiza la Eucaristía [14].

Bellísimas son las expresiones de Cabásilas cuando se aboca a describir la unión mística que realiza la Santa Mesa. Trátase de un tema muy querido, sobre todo entre los Padres griegos. Crisóstomo, por ejemplo, decía que "por los sacramentos Cristo se fusiona con cada uno de los fieles" [15]; "nos mezclamos con su propia carne..., se fusiona con nosotros" [16]. Algo semejante encontramos en Cabásilas: "Se nos une, se entraña en nosotros y se derrama por todas nuestras articula-

11 Cf. L. IV, 26-27; pp.286-290.

12 L. I, 32; p.106. En el lenguaje de Cabásilas, y en general de los Padres griegos, la palabra "misterios" es sinónimo de "sacramentos".

13 Cf. *La vie en Christ*, L. IV, 2; pp.262-264.

14 Cf. L. IV, 67-68; pp.320-332.

15 *In Mt.,* hom. 82, 5: PG 58, 744.

16 *In Ioh.,* hom. 46, 3: PG 59, 260.

ciones, ocupa lo más íntimo de nuestro ser y nos envuelve en sí mismo" [17]. Nuestro autor nos habla de una especie de mezcla. El alma, el cuerpo, y todas las facultades se interpenetran; nuestra alma con su alma, nuestro cuerpo con su cuerpo, nuestra sangre con su sangre.

También en continuidad con los Padres, e incluso con Santo Tomás, a quien leyó casi con seguridad, no vacila en comparar la Eucaristía con el matrimonio. Comentando la frase de San Pablo: "Grande es este misterio" (Ef 5, 32), la aplica al desposorio eucarístico de Cristo con su Iglesia en general y con cada micro-iglesia que somos nosotros. "En este el único sacramento que nos hace carne de su carne y hueso de sus huesos" [18]. Cristo es el Esposo, y el alma la esposa. Él penetra en nuestro interior para realizar las bodas místicas, en una mixtión que no es puramente corporal, sino sobre todo espiritual. Porque el Verbo, además de asumir un cuerpo, asumió también un alma, una inteligencia y una voluntad, para poder unirse plenamente con todo nuestro ser, cuerpo y alma. Lo único con lo que no puede unirse es con el pecado. Todo nos es común con Él, menos la culpa [19].

Recordando aquella afirmación del Apóstol: "lo mortal es absorbido por la vida" (2 Cor 5, 4), señala Cabásilas que hay que distinguir entre lo que produce el alimento corporal y este alimento tan especial. Porque el alimento común, por no ser en sí viviente, es incapaz de comunicarnos una vida que él no posee. Y si parece principio de vida para los que lo consumen, es sólo porque conserva lo que ya encuentra en el cuerpo humano. No sucede así con este Pan celestial, que vive por sí mismo, y hace vivir a los que lo reciben. El alimento común se convierte en el que lo toma, se convierte en sangre humana. Pero aquí no acaece de la misma manera. Lo más fuerte predomina sobre lo más débil. El Pan de vida cambia en sí a quien lo recibe, lo transforma y lo convierte en sí mismo, imprimiéndole vida y movimiento. Por eso Cristo se llamó "Pan de Vida" (cf. Jn 6, 51), y añadió: "Quien me come, vivirá por mí" (Jn 6, 57) [20]. "¡Oh sublimidad de los misterios! ¡Que la inteligencia de Cristo se fusione con nuestra inteligencia y su voluntad con nuestra voluntad, que su cuerpo se mezcle con nuestro cuerpo y su sangre con nuestra sangre! ¡Oh maravilla de nuestra inteligencia bajo el imperio de la inteligencia divina! ¡Oh excelsitud de

17 *La vie en Christ,* L. IV, 7; p.268.
18 Cf. L. IV, 30; p.290. Ver Gen 2, 23; Ef 5, 29.
19 Cf. L. IV, 25-26; p.286.
20 Cf. L. IV, 37; pp.297-299.

nuestra voluntad transverberada por los rayos de aquella voluntad gloriosa! ¡Nuestra arcilla calcinada por el fuego devorador! Así sucede puntualmente" [21]. San Pablo es quizás quien mejor lo haya comprendido, al decir que no tenía inteligencia, ni voluntad, ni vida propia sino que Cristo era su vida, su voluntad y su inteligencia. "Tenemos la inteligencia de Jesucristo", afirma (1 Cor 2, 16); "es Cristo el que habla en mí" (2 Cor 3, 13); "os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús" (Fil 1, 8). Y como fórmula que lo concluye todo: "Vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 20).

La Eucaristía incluye, así, dos comuniones simultáneas, nosotros lo comulgamos a Él y Él nos comulga a nosotros, nosotros habitamos en Cristo y Cristo habita en nosotros. Él mismo nos lo dijo: "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él" (Jn 6, 56). Quien comulga se sumerge en Cristo, "como una pequeña gota de agua disuelta en un inmenso océano" [22]. No sólo Cristo nos habita sino que también nosotros nos entrañamos en Él y nos hacemos Cristos, ungidos, perfumados. "Somos para Dios el perfume de Cristo", dice el Apóstol (2 Cor 2, 15).

Por eso la Eucaristía es la cumbre de toda la vida cristiana. Porque si Cristo vive en nosotros, ¿qué puede faltarnos, qué bien nos será ajeno? Y si nosotros permanecemos en Cristo, ¿qué otra cosa podríamos desear? "Él es nuestro huésped y nuestra morada. ¡Qué felicidad ser la habitación de tal huésped!" [23]. Más allá de la Eucaristía no hay nada superior en esta vida. Es el sacramento terminal, porque no puede irse más lejos, ni agregársele nada sustancial. El primer sacramento llama al siguiente y éste al próximo hasta el último, la Eucaristía. Después de ella ya no hay nada a lo que se pueda tender. Aquí hay que detenerse y limitarse a excogitar los medios para conservar hasta el fin un tesoro tan excelso [24].

3. Efectos de la Eucaristía

Sacramento terminal, decíamos. De por sí, una sola comunión bastaría para santificarnos, si no pusiéramos ningún óbice a su eficacia. Pero como la experiencia nos lo enseña, por parte nuestra no dejamos

21 L. IV, 9; p.270.
22 L. IV, 28; p.290.
23 L. IV, 6; pp.266-268.
24 Cf. L. IV, 3; p.264.

de interponer obstáculos, o, como dice Cabásilas, la pobreza de nuestra miseria limita lo que en sí es ilimitable. "Llevamos este tesoro en vasos de arcilla", dice San Pablo (2 Cor 4, 7). De ahí la necesidad perentoria de recibir la Eucaristía no una sola vez, sino con frecuencia [25].

Pregúntase Cabásilas cuáles son los principales efectos de este sacramento. El primordial es la unión con Cristo, a que acabamos de referirnos. Pero ello no es todo. La Eucaristía nos introduce también en la *adoración* a Dios, no sólo en el sentido de que en la Misa lo veneramos con homenaje latréutico, sino de que nos empeña a hacer de nuestra vida un acto de adoración continuo. "A partir del corazón bienaventurado de Cristo –escribe– nos sentimos impulsados a adorar a Dios con puridad de intención" [26]. El verbo "impulsar", o quizás mejor, "propulsar", traduce bien el carácter concreto, casi biológico, de las imágenes de Cabásilas.

En otras palabras: cuando Cristo se sumerge en nuestras entrañas, nos infunde su vida y su actividad. A lo largo de su existencia, Cristo permaneció, como hombre, en adoración ininterrumpida. Por eso es capaz de ponernos, también a nosotros, en actitud de adoración permanente.

En segundo lugar nos hace *hijos en el Hijo.* Cabásilas se respalda en un texto de la Escritura: "Los hijos participan de la sangre y de la carne" (Heb 2, 14). Así como Cristo, para poder pronunciar estas palabras: "Henos aquí, a mí y a los hijos que Dios me dio" (Heb 2, 13; cf. Is 8, 18), compartió con nosotros la carne y la sangre, así también nosotros, si queremos ser hijos de Dios, debemos necesariamente tener parte en lo que es suyo. Pues bien, la Eucaristía nos hace no sólo miembros suyos, sino también hijos de Dios. Conservando libre el albedrío como los hijos, quedamos necesariamente vinculados como los miembros. "¡Qué gran maravilla que el Padre nos reconozca miembros de su Hijo único y pueda contemplar en nuestro rostro la imagen misma de su Hijo!" [27]. Es el cumplimiento de lo que dice la Escritura: "Los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo" (Rom 8, 29).

Trátase de algo más que de una mera filiación adoptiva, e incluso que de la misma filiación natural. Los engendrados por la Eucaristía son más hijos de Dios que lo que lo son los hijos respecto de sus pa-

25 Cf. L. IV, 35; p.294.
26 L. IV, 36; p.296.
27 L. IV, 42; p. 302.

dres biológicos. ¿Por qué consideramos verdaderos padres a nuestros progenitores? Porque de ellos tenemos nuestra carne y nuestra sangre; nuestra vida se sostiene en la sangre que ellos nos transmitieron. Esto mismo realiza el Señor: nos hace carne de su carne y hueso de sus huesos. Pero, como acabamos de decirlo, acá ocurre algo más de lo que acontece en la misma generación natural. Mediante ésta, la sangre que hoy tienen los hijos ya no es la de sus padres; simplemente fue sangre de los padres antes de pasar a ser la de ellos. En cambio, merced a este gran sacramento, "la sangre por la que ahora vivimos es hoy la sangre de Cristo, y la carne que se hace carne nuestra por el sacramento, sigue siendo el mismo cuerpo de Cristo; comunes son los miembros, común es la vida" [28]. En otras palabras; "Si para ser hijos naturales basta haber recibido la carne y la sangre de los padres, es evidente que nuestra consaguinidad con el Salvador, tal como se nos da en la sagrada Mesa, es mucho más honda que la que nos liga a quienes nos dieron la vida natural. Nos la ha dado una vez, y una vez transmitida, no se aleja ya de nosotros, como se alejaron nuestros padres. Con su presencia nos da la vida y nos constituye en nuestro ser... Los padres no pueden dar vida plena a sus hijos sino desprendiéndolos de sí; el engendrar y el nacer llevan consigo una inevitable separación. No así la filiación que brota de los misterio, que consiste en una fusión y compenetración permanente. Separarse es destruirse, para dejar de existir" [29].

Cabásilas relaciona este tema con aquellas palabras del prólogo de San Juan: "Quienes lo recibieron [al Verbo] no han nacido de la carne" (Jn 1, 12-13). ¿Dónde lo recibimos? ¿En qué sacramento se nos dice: "Recibid"? Evidentemente en este banquete del que se nos ha dicho: "Tomad y comed" (cf. Mt 26, 26), donde recibimos a Cristo, quien se une con nuestro cuerpo y se mezcla con nuestra sangre [30].

Otro efecto de este sacramento es la fuerza que nos confiere para llevar adelante *el buen combate*. Porque el Cristo eucarístico es "el entrenador de los que luchan contra el Maligno y sus pasiones" [31], el Más Fuerte que logró derrotar el Fuerte, constituyéndose así en auxilio de quienes pelean en el campo de batalla. En la lucha entre la carne y la vida espiritual –"la carne tiene apetencias contrarias a las del espíri-

28 L. IV, 44; pp.302-304.
29 L. IV, 46-47; pp.304-306.
30 Cf. L. IV, 49; p.308.
31 L. IV, 31; p.292.

tu" (Gal 5, 17)–, la carne de Cristo se traba en lucha con la carne "carnal", su carne espiritual con nuestra carne terrestre. Y así la ley carnal es abrogada por la ley de otra carne, la carne de Cristo. Es su carne glorificada la que va absorbiendo en su gloria nuestra carne mortal [32].

Cristo se convierte en nuestro compañero de batalla, tendiendo su mano a los valientes y arrojados, que arrostran con espíritu animoso el ímpetu del enemigo, mientras que no se cuida de los cobardes y pusilánimes. Lo hace de diversas maneras en los tres primeros sacramentos: en el Bautismo, suscitando a sus soldados; en la Confirmación, robusteciéndolos; y en la sagrada Mesa compartiéndose con ellos, compartiendo los riesgos de la lucha. "Cuando el combate termine, él será quien presida el tribunal, se sentará en medio de sus santos, cuyas penas ha compartido. Luego, cuando deba coronar a los que hayan sido proclamados vencedores, él mismo será su corona" [33].

Se ha señalado que nuestro autor no deja de relacionar la Eucaristía con *el martirio*, expresión suprema de la fortaleza y la caridad, así como culminación del combate cristiano. Antes señaló la relación del martirio con el Bautismo. Al fin y al cabo, desde el comienzo, el martirio fue llamado "bautismo de sangre". Pone el ejemplo de tres mártires del siglo III. El primero de ellos, Porfirio, era un actor de teatro, una especie de histrión que imitaba, ante los paganos, el ritual del Bautismo, suscitando la hilaridad del auditorio: se sumergía en el agua, invocaba a la Trinidad, etc. El público reía a carcajadas. Sin embargo se convirtió sobre la marcha, y comenzó a realizar en serio lo que para los demás era burlesco. "Quien había entrado en escena siendo un bufón, salía portador de un alma martirial", excitando la indignación del tirano, que lo condenó a muerte. Algo semejante sucedió con Gelasio, también actor, que parodiando en el teatro las celebraciones del Bautismo, se entregó al Señor. "Gelasio cayó en éxtasis ante la belleza de Cristo, y de enemigo se hizo enamorado". Ese éxtasis, esa salida de sí, lo llevó fuera de los límites humanos, hasta el martirio. Recuerda asimismo, el ejemplo de Ardalión, que como los dos anteriores divertía al público mimando el Bautismo, y acabó por recibirlo, y no en símbolo, sino reproduciendo físicamente la pasión de Cristo; "remedaba la hermosa confesión y constancia de los mártires, mientras cómicamente era alzado en la cruz por los actores; pero cuando siguiendo el papel confesó a Cristo y sintió las heridas, se convirtió en el acto, puso el

32 Cf. ibid. 32.
33 L. IV, 62-63; p.318.

alma a tono con sus palabras, acordó su sentir con las acciones, y fue en verdad lo que estaba fingiendo ser: «Cristiano»” [34].

Si es posible establecer un parentesco tan estrecho entre el bautismo de agua y el bautismo de sangre, mucho más se anudan la Eucaristía con el martirio. La comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo, por la que el fiel se hace “concorporal” y “consanguíneo” con el Verbo encarnado, encuentra su plenitud en el martirio, donde la pasión se vuelve común, es una pasión compartida, ya que el mártir reproduce la muerte de Cristo, no en figura sacramental sino en realidad. La sangre eucarística embriaga a los héroes de la fe y los hace salir de sí. En el panegírico sobre los mártires, el sirio Rabulas de Edesa exclamaba: “Alabado sea el Cristo que ha embriagado a sus testigos con la sangre de su costado”. Y dirigiéndose a ellos directamente les decía: “Oh bienaventurados, oh racimos humanos de la viña de Dios, vuestro vino embriaga a la Iglesia” [35]. La ebriedad sagrada era allí traída a colación como símbolo del éxtasis o salida de sí [36].

El combate del cristiano conduce al bautismo, sea de palabra, sea de obra, sea de sangre. “Y porque el premio de los que combaten es el mismo Dios, es preciso que el valor en la pelea sea proporcionado a la recompensa, que las batallas sean batallas de Dios, y que sea el mismo Dios no sólo quien unge a los atletas para la lucha y el caudillo de los combatientes, sino también quien en ellos triunfa” [37].

4. La Eucaristía y el rapto esjatológico

Lo que del misterio de la Eucaristía se deja percibir exteriormente es muy poco. Si nos fiamos en los ojos de la carne, lo único que vemos son las especies, humildes y hasta desdeñables. Pero, como escribe Cabásilas, en su interior se encierra un tesoro. “Vuestra vida está escondida”, les decía el Apóstol a los cristianos (Col 3, 3). Algo semejante se puede afirmar de la Eucaristía: es un tesoro en vasos de barro (cf. 2 Cor 4, 7). Quienes sólo ven lo que se muestra a los ojos de la carne, no perciben más que el barro. “Pero cuando Cristo aparezca, también este polvo manifestará su propia belleza, al mostrarse inte-

34 L. II, 81-83; pp.206-210.

35 Cf. A. Hamman, *Prières des premiers chrètiens*, París 1952, p.271.

36 Cf. M. Lot-Borodine, “Le martyre comme témoignage de l’amour de Dieu d’après Nicolas Cabasilas”, en Irénikon, tomo 27 (2º trimestre 1954), p.159.

37 *La vie en Christ*, L. IV, 86; pp.336-338.

grando esa viva llama, semejante al sol" [38]. También los justos se transfigurarán, porque el cuerpo de Cristo que recibieron en la comunión aparecerá entonces a todos los hombres sobre las nubes del cielo, resplandeciente de gloria (cf. Mt 24, 27). Será el momento de la resurrección de la carne. Los justos correrán hacia la luz, que ya no los dejará jamás. "Cada uno de los resucitados juntará todos sus huesos y sus miembros con los de la cabeza para integrar la totalidad del cuerpo: Cristo será la cabeza de su cuerpo" [39].

Ante esta esperanza, nuestro autor se enardece: "Cuando Cristo aparezca radiante en las nubes, Dios entre los dioses, bello corifeo de un bello coro, convocará a sus propios miembros de todo el mundo. Y así como los cuerpos pesados que están suspendidos en el aire, se lanzan sobre la tierra al romperse las amarras de que pendían, de manera semejante los cuerpos santos, anclados ahora en la tierra, y atados por los lazos a la corrupción, lo que nos hace gemir en esta tienda (cf. 2 Cor 5, 4), cuando aparezca su libertador se lanzarán con ímpetu irresistible hacia Cristo, para volver a su lugar propio" [40]. San Pablo llamó "rapto" a esta carrera irrefrenable: "Seremos raptados en las nubes, sobre los aires, al encuentro del Señor" (1 Tes 4, 17).

Cabásilas vuelve a lo que nos dijo más arriba. Así como el principio el Señor no esperó que los hombres lo buscasen, sino que Él mismo salió en búsqueda de los que andaban errantes, mostrándoles el camino, y después, al ver que no podían caminar solos, los tomó sobre sus hombros, reanimó a los que vacilaban, espabiló a los perezosos, reintegró a los fugitivos, no temiendo inoportunarles para que consintiesen en su salvación, de manera semejante ahora, cuando corren hacia Él su última carrera, los alentará, dándoles nuevas alas para volar [41]. Nuestro autor trae aquí a colación aquel texto de Mateo: "Donde está el cadáver, allí se reunirán las águilas" (Mt 24, 28). Cristo nos quiso comparar con las águilas o los buitres que se congregan en torno a los despojos de animales muertos. "De una mesa irán a otra, de la mesa oculta a la mesa manifiesta, del pan al despojo [el cuerpo]. Ahora, mientras viven su vida en la tierra, Cristo es pan; también es su pascua, porque pasan de la vida presente a la vida celestial. Pero cuando «renueven sus fuerzas, y echen alas como de águilas» (cf. Is 40, 31),

38 L. IV, 101-102; p.350.
39 L. IV, 103; pp.350-352.
40 L. IV, 104; p.352.
41 Cf. L. IV, 105; p.354.

según las palabras del admirable Isaías, se posarán sobre el despojo mismo, contemplándolo sin velos" [42]. La Eucaristía florecerán en gloria. Ya no habrá más pan para los que acabaron la vida, ni pascua o tránsito para quienes llegaron al término del camino [43].

Cierra Cabásilas sus consideraciones sobre este sacramento con un texto terminal y complexivo: "Una misma es la virtud de ambas mesas, idéntico el convite de uno y otro mundo. Allá es la sala de bodas, acá la preparación de la boda, en ambas el mismo esposo. Quienes de aquí salieron carentes de esos dones, ninguna parte tendrán de aquella vida. Pero los que recibieron felizmente la gracia, entrarán en el gozo de su Señor, penetrarán en la sala nupcial con el esposo, gozando de las delicias del banquete. No porque en aquel momento entren por vez primera en contacto con él, sino porque a él llegaron, llevándolo ya en el alma" [44].

42 L. IV, 106; p.354.
43 Cf. L. IV, 107; p.354.
44 L. IV, 109; p.356.

EL TESTIMONIO

DIMAS ANTUÑA

In Christo et in Ecclesia
San Pablo

I

Vosotros sabéis que muchos siglos antes de que el santo padre Pío IX definiera el dogma de la Inmaculada y cuando la bienaventurada Virgen aún no se había nombrado nunca a sí misma, como en Lourdes, diciendo: "Yo soy la Inmaculada Concepción", la piedad de la Iglesia rendía devoto culto a este misterio. Mientras los teólogos discurrían sobre las conveniencias o dificultades de lo que el magisterio aún no había revelado, el Espíritu de Dios se adelantaba a la verdad explícita preparando los corazones con la contemplación amorosa de aquella nueva luz.

Nuestra América ha sido muy sensible a esta doctrina. Podemos decir que ella nació a la fe bajo este signo de la pura y limpia concepción de María. De Portugal y de España la recibieron nuestros padres y la guardaron seguramente con fe viva y corazón puro, pues el viajero, en las que son, hoy, naciones soberanas de este continente, encuentra santuarios antiguos, célebres, históricos, entrañablemente populares, donde se rinde culto a «imágenes milagrosas» que representan a la Madre de Dios en ese privilegio de su Concepción. El Brasil tiene a Nossa Senhora Aparescida; el Paraguay, a la Virgen de Caá Cupé; en la Argentina Nuestra Señora del Valle es flor de los Andes para la región calchaquí, y Nuestra Señora de Itatí, la veneración de Corrientes para los pueblos guaraníes. Pero el mayor de estos santuarios está a corta distancia de Buenos Aires. Es el de Luján.

Nuestra Señora de Luján, la perla del Plata, la patrona de las tres Repúblicas, de la Argentina, del Uruguay y del Paraguay, es también una imagen de la Concepción de María.

Yo quisiera hablaros de esa imagen esta tarde porque es la que he visto siempre, desde niño, y porque es una imagen vuestra. Sí, Nuestra Señora de Luján, la perla del Plata, la cifra, el resumen en la República Argentina, del culto patriótico y nacional, es (perdonadme este lenguaje), es una imagen brasileña.

La historia, tradición cierta y escrita ya desde 1737, nos dice que en 1630 un hacendado portugués, establecido en Sumampa, a cincuenta leguas de la ciudad de Córdoba (hoy Provincia de Santiago del Estero), habiendo levantado una capilla en su estancia a fin de tener en ella misa los domingos, pidió a un compatriota suyo, un portugués residente en el Brasil, que le enviara una imagen de Nuestra Señora. Este buen hombre le envió desde aquí, desde el Brasil, (y es lástima que no sepamos de qué ciudad: la crónica sólo dice que le envió «desde aquellas lejanas tierras del Brasil») dos imágenes de María. Iban cuidadosamente acondicionadas por separado, cada una en un cajoncito, y el encargado de llevarlas fue un capitán de navío, también portugués. Cuando llegaron al Río de la Plata los dos cajoncitos fueron colocados en alguna de las veinticinco o treinta carretas que, en larga fila, formando caravana, iban desde aquel entonces misérrimo puerto de Buenos Aires, hasta las (entonces) muy ricas y relativamente más pobladas tierras del Tucumán y del Perú. Esta caravana, días y días, atravesaba el desierto; aquella llanura argentina de las Pampas, verde, húmeda, rica de pastos y anchísima de cielo, y era un viaje penoso, peligroso, interminable: se adelantaba al paso tardo de los bueyes, bajo la amenaza de ser asaltados en cualquier momento por los indios. Aquella vez, al tercer día de camino, las carretas llegaron al río de Luján, y, en el paraje denominado del Arbol solo, se produjo un detenimiento milagroso. Quiero decir que no hubo manera de mover a los bueyes uncidos a la carreta que llevaba las sagradas imágenes, y que, cuando los paisanos (podéis imaginar no menos de cincuenta personas) excitados por aquel hecho en el cual decían que debía de haber algún misterio, empezaron a discurrir sobre el caso, hallaron que, quitando de la carreta uno de los cajoncitos los animales tiraban de ella y echaban a andar sin la menor dificultad. Al grito, pues, de: ¡Milagro! ¡Milagro!, entendieron todos que era particular disposición de Dios que aquella imagen de María quedara en aquel paraje, y así resolvieron abrir el cajoncito y se halló en él una pequeña estatua de unos

cuarenta centímetros de alto, «imagen hermosísima de la Virgen», dice la crónica, «con las manos juntas ante el pecho». Al punto adoraron todos, y, divulgándose el portento, empezaron los fieles a venerar a la Virgen en aquella santa imagen, «y ella –continúa la crónica– correspondió explicándose con repetidos prodigios y maravillas».

Todo esto ocurría en un campo que resultó ser la estancia de un portugués llamado Oramas, quien levantó a la Virgen una ermita –pobrísima, una choza– y le regaló un esclavo. Este esclavo (un niño entonces pero que llegó a anciano y fue siempre fidelísimo a su divina Señora) se llamaba Manuel y era un negro llevado del Brasil.

Años después de estos sucesos muere Oramas y la santa Imagen y su esclavo pasan a la estancia cercana de una señora de apellidos genuinamente portugueses, Doña Ana de Mattos de Siqueira, hasta que algo más tarde, y a medio siglo ya de aquella portentosa detención de la carreta en el paso del río de Luján, un religioso carmelita portugués llamado fray Gabriel, echa los cimientos de la primera capilla de jurisdicción eclesiástica que se levantó en honor de aquella imagen.

Tal es, señores, la historia de Nuestra Señora de Luján. Su imagen milagrosa llegó al Río de la Plata por pedido de un portugués establecido en Sumampa a un portugués residente en el Brasil; porque un portugués del Brasil la envió, desde el Brasil, confiándola a un portugués capitán de navío, y, cuando Dios dispone que ella quede en el Río de la Plata, el detenimiento milagroso de la carreta ocurre en la estancia de otro portugués, que la recibe, la honra, le levanta una ermita y le regala un esclavo. Este esclavo, llevado del Brasil, cuida toda su vida de la santa Imagen llevada del Brasil, en la ermita, primero, y luego en el oratorio de Doña Ana de Mattos, hasta que en 1677 un religioso carmelita portugués echa los cimientos de su primer templo, origen del actual Santuario Nacional. A él se acogieron entonces las gentes de aquel contorno, y, sin permiso del rey ni protección legal ninguna, empezaron a edificar y morar junto a la Virgen llevados, decían ellos, de un deseo de vivir, como cristianos, bajo cruz y campana.

La brasilidad, la lusitanidad, *a portuguesidade*, si queréis, de la Patrona del Plata, es un caso histórico, objetivo e irreformable. Y a mí me es grato recordarlo porque nunca he podido explicarme por qué cuando la oratoria sagrada de nuestro país en sus grandes arrebatos cívico-religiosos, con voz temblorosa y ademán patético (y a la vez amenazante), agita la bandera azul y blanca y muestra a la Madre de Dios vestida con los colores de la patria, en ese trance tan peligroso,

diría, para el buen depósito de la fe y acaso también para el carácter de los oradores, nunca recuerda estos detalles curiosamente históricos y si se quiere cívicos y temporales del culto de esta imagen, es decir, que es una imagen brasileña, y que lo que Dios manifestó en ella fue religiosamente recibido, custodiado durante medio siglo y entregado a aquellos pueblos del Plata, por mano de unos piadosos cristianos portugueses.

De la Sabiduría de Dios está revelado que se justifica en sus hijos, y que se ríe. Esa risa, risa del Padre, no zahiere, pero pasa constantemente por la historia y es indudable que se burla de nuestros pensamientos sin inteligencia...

II

Volvamos a Nuestra Señora de Luján. Cuando yo era niño veía esa imagen pequeñita, vestida de blanco, con manto azul, con las manos juntas ante el pecho y preguntaba por qué esa imagen, y no otra, representaba a la Inmaculada Concepción. Nunca logré obtener una respuesta. Las personas mayores, muy graves y devotas, me daban a entender que un niño que preguntaba semejantes cosas era necesariamente un tonto. –Pero ¡qué impertinencia! ¿Cómo se te puede ocurrir eso? ¿No ves que ésta es la Inmaculada porque no tiene el Niño Dios? Es la Inmaculada porque no es la Virgen del Carmen.

Y recuerdo también otra respuesta, inolvidable, pero esta vez de un clérigo, que me miró y me dijo, alzando los brazos, con una especie de elocuencia repentina, arrolladora: –¡En lo que vas a fijarte, criatura! ¿Pero no tienes ojos? ¿Pero no ves que ésta es la Santísima Virgen, la Virgen Inmaculada, la que está vestida con los colores de la patria, con el azul y blanco de nuestra bandera? ¿Qué más quieres saber? ¡Ah, (y aquí la voz, de arrebatada pasó a cavernosa, acusadora, patética), ah, no debes de ser tú muy devoto de la Virgen!...

Los recuerdos de un niño son tenaces. Lo que ve el ojo del niño queda para siempre, para toda la vida. Yo veo siempre a Nuestra Señora de Luján no como la veo ahora cada vez que voy a Luján, sino como la vi la primera vez: como la vieron mis ojos de niño. No os asombre, pues, si llevado de esa visión (o de esa vista, mejor dicho, pues es algo claro, definido y muy nítido) haya seguido siempre preguntando por qué esa imagen –actitud, vestido, atavío, colores– expresa a la In-

maculada Concepción. Ahora bien, quienes me llevaron en peregrinación a Luján desde que nací, quienes me entregaron (y con fe viva, creedlo) la devoción de esta imagen como una tradición inocentemente localista, argentina y porteña, de familia y terruño, ya no pueden responderme. Y yo mismo ya no puedo preguntarme a mí mismo estas cosas como lo hacía hace diez, hace veinte años, en aquella intensa, alocada «pampa de una noche y un día con su noche» (Fijman) que era el tiempo que duraba, ¡oh juventud! ¡oh amigos!, nuestro camino de diez y seis leguas (sin carretera entonces) cuando íbamos en peregrinación a pie desde Buenos Aires hasta la basílica de Luján.

Pero mientras todo esto se deshace o nos deja (familia, niñez, juventud, amigos...) algo permanece. Y ahora me digo que, quien me entrega la imagen y me la propone en el altar como un objeto de culto, rodeada y alabada del coro, tiene también la doctrina de lo que así me presenta. Y me digo más: me digo que ella, es decir, la Iglesia, ella sola la tiene. Sí, la Iglesia es la única que puede responder a un niño sin falsear la pregunta ni eludir la respuesta, y con el mismo espíritu con que el niño pregunta. Pues el niño pregunta sin curiosidad, únicamente porque ve, únicamente por amor a la luz, y la Iglesia, la gran contemplativa, le responde viendo lo mismo que ve el niño y sin divertirlo de esa vista simple que lo embebe.

El coro, que rodea, cerca, corona el altar, dilucida los misterios. Mas no con respuestas hechas ni explicaciones de esas que no explican (el coro es ante todo comunicación y presencia) sino por vía de iluminación, es decir, haciéndonos convivir y penetrar en ellos. Por el coro somos una nota activa del canto. Antífonas, himnos, salmos, lecciones, todo refiere, todo indica, todo nos pone en el camino. Andando alrededor en cerco el Espíritu va por todas partes y vuelve a sus rodeos. Un hombre formado por el coro si consigue escuchar puede llegar a oír, y, si oye, podemos decir de él que halló la puerta.

El proceso de la inteligencia para un hijo de la Iglesia puede ser expresado así: Callar, escuchar, oír. Oír, y alzar los ojos; alzar los ojos, y ver lo que oímos. Ahora bien, ver lo que oímos cierra el círculo, pues ver lo que oímos es hallar lo que tenemos delante, es decir que todo esto es Bethel, todo es puerta del cielo, todo es literalmente, la puerta de lo que está celado. La Iglesia tiene asistencia de ángeles y cuando, según la palabra del Señor, entra y sale, las criaturas la siguen dócilmente. En señales, en luz, en certeza, las criaturas le entregan todo lo que dicen, todo lo que significan, todo lo que el Espíritu creador las ha hecho decir y ha significado en ellas desde siempre.

Al hablaros, pues, esta tarde de una imagen de la Pura y Limpia Concepción de María que tres Repúblicas del Plata de una manera en cierto modo oficial, veneran; al hablaros de esta imagen pequeñita, pobre y sin arte, que fue de aquí, de estas «lejanas tierras del Brasil» hasta el puerto de Buenos Aires, y, que, por un portentoso detenimiento de la carreta que la conducía, llamamos hoy «Nuestra Señora de Luján»; al hablaros de esta imagen porque es una imagen vuestra y porque es la que yo he visto siempre, desde niño, quiero indicaros mi método y mi propósito. El método es oír al coro; el propósito, verla. Pero verla sencillamente, simplemente, como la ven los pobres, como la ven los niños, como la ven los fieles. Como la propone la Iglesia, es decir, en el altar y rodeada del coro.

Quien haya oído alguna vez el oficio de la Inmaculada comprenderá que no es imposible prescindir de los valores que dan la razón de ser histórica o iconográfica de una imagen de María, y, yendo al original enteramente espiritual que los ha creado, iluminar los elementos simples que presenta la imagen con las palabras de inteligencia que oímos cantar al coro. Si la imagen es realmente sagrada, lo que ella expresa será revelado por el coro, pues la imagen en la unidad del símbolo no puede presentar sino lo que el coro canta en la multitud de voces de la profecía.

La visibilidad de un objeto, Señores, no depende solamente del ojo que mira, sino también de una cierta distancia y de una cierta luz. Aquí nuestra distancia será el coro, y la luz, la del altar, es decir, la luz de Cristo de la divina liturgia. Veamos, pues, a nuestra Señora de Luján.

III

Tenemos aquí a la Virgen de pie, con las manos juntas ante el pecho. Está vestida de blanco y tiene manto azul. Lleva la luna debajo de los pies y en la cabeza una corona, y, toda ella, está inscripta dentro de una gloria. El sol, rayos o dardos del sol la rodean. Rodean todo su cuerpo, llegan más abajo de la luna, superan el círculo de estrellas de su corona. Así como en Lourdes la Virgen apareció de pie dentro del agujero de la gruta de piedra, así esta imagen con todos los elementos que la constituyen –vestido, manto, atavío– está dentro de ese oro irradiante del sol.

Tenemos en esto un primer elemento de juicio, una primera indicación, importantísima. El coro canta: *In sole posuit Deus tabernaculum suum*, y esto es determinación del lugar. La imagen es celeste y aparece en el cielo. No corresponde a la tierra. Está de la luna para arriba. Es necesario verla como se ve en el cielo, como se ve una luz en el cielo. La luna es aquí línea de horizonte, zona que divide. Para acá de la luna estamos nosotros con nuestra tierra, y el agua, y el aire, y este cielo nuestro de ráfagas y nubes, pero de la luna para arriba no hay mudanzas y ella aparece en el otro cielo, el profético, el iluminado, en el cielo que influye. En ese cielo aparece la mujer vestida de sol, no como un astro sino como una señal; es decir que del astro tiene la salida, la luz, el misterio de comunicación de la noche, el alto sentido de revelación para el que vela, pero no el Nombre. Pues es un signo, y no un astro, y así su más alta verdad no está en como aparece. Y por nuestra parte, nosotros no podemos verla sino como aparece, es decir, en el cielo y cubierta del sol; mas, si la recibimos así, en la luz con que nos es dada, esa misma luz trasciende y nos lleva más alto.

¿Más alto que el sol? ¿Más allá del cielo? Sí, porque cuando ella misma habla de sí misma en el coro, oímos al coro que canta: *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. Me poseyó el Señor desde el principio de sus obras, en el comienzo de sus caminos, antes de que crease cosa alguna...

Conforme, pues, a lo que oímos, vamos diciendo de esta imagen: no corresponde a la tierra; su lugar es el cielo; su morada, el sol; su habitación, *in altissimis*. Pero cuando ella se explica todo eso queda superado, la mujer en medio del sol es María en la mente divina tal como ha estado desde antiguo y desde siempre. Dante diría: *"Termine fisso d'eterno consiglio"*.

De ahí que, con una deslumbrante libertad de señorío, use de todas las criaturas, que, en la intención divina, son posteriores a ella, y, en una luz anterior al sol, del sol tome nuestra imagen los rayos, el oro, la morada, y, de la noche, el gran misterio de comunicación divina. Y según el sol irradia ella dice: –*Dominus possedit me*, y nosotros, por verla también en ese sol, enseñados del ángel le decimos: –*Dominus tecum*. Pero caeríamos por completo de la lección del coro si mirásemos esos rayos conforme a los sentidos como un emblema brillante y más o menos accesorio de la imagen, pues el nombre del sol no es sol, sino *Dominus*, y toda la verdad de este misterio de la Pura y Limpia Concepción de María radica en ese *Dominus possedit me*, con que ella misma se explica. El sol es el Señor, el Señor Dios. Ella está en el

sol y el sol está en ella, y esa presencia, esa participación que ella tiene de la naturaleza divina es tan grande, que, mientras para nosotros irradia como señal en el cielo, en ella hace su obra, y, en medio de sus rayos, la mantiene de pie y la viste.

IV

La relación entre el sol y el vestido es rigurosa: el vestido es blanco porque ella está en medio del sol.

Este vestido no nos es desconocido. Lo hemos llevado todos. Es el vestido de los cristianos, la ropa blanca, que después del crisma, nos viste el bautismo. Es el vestido del *Alleluia* que la abundancia del espíritu hace llevar en las solemnidades; túnica que la palma permite revestir al mártir, y, como término de este proceso –pureza ritual, júbilo de la gracia que crece y victoria–, este vestido es el vestido del triunfo, la ropa que, con la corona de oro, designa el estado celeste. Pero notad, que en todo esto no hay sino momentos o fases del gran misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, pues, quienes llevan esta ropa lo hacen solamente en cuanto miembros de Cristo, es decir, porque es dado a la Esposa del Cordero el vestirse de blanco.

De ahí que los dos Testamentos atestigüen el misterio de las vestiduras blancas. Yo recuerdo siempre como un ejemplo típico del Antiguo aquella expresión magnífica del deseo de la vida en Cristo que se oye en el Eclesiastés: «Omni tempore sint vestimenta tua candida & oleum de capite tuo non deficiat!», y, en el Nuevo, todos tenemos a la vista la realización más espléndida que sea posible imaginar en aquel momento en que los vestidos del Señor, en la Transfiguración, se vuelven blancos y resplandecientes como la nieve. Vestido de la vida divina en nosotros; vestido de la unión del hombre con Dios; vestido, resplandeciente, en el caso más alto de esa unión, en el de la unión hipostática, ¿cómo corresponde este vestido a la mujer cubierta del sol? ¿Quién la viste de blanco y qué voz le dice, como a nosotros: *–Accipe vestem candidam et immaculatam?*

De la luna para arriba, en un orden transcendente, celeste, unida a Dios de una manera más alta que la nuestra y misteriosamente cercana a la de la unión hipostática, ella no fue purificada sino preservada, y así el coro no canta de su vestido el misterio del lino o del biso, esto, su carácter ritual, y ni siquiera su color, con ser blanco y sin mancha,

sino el candor, es decir, el brillo luminoso, la blancura con lustre, el abrasamiento de la luz, todo eso que tiene su punto de partida en el *sicut nix* de la montaña, y su extremo de incandescencia en el *candor lucis* y el espejo. Y por eso oímos al coro: *Vestimentum tuum candidum sicut nix!* asimilando sus vestidos a los de la Transfiguración del Señor; y oímos: *Electa mea candida sicut nix in libano*, blanca como la nieve en la blancura, pues *líbano* quiere decir blancura, y, en la forma más alta con que la pura criatura puede asimilarse al Verbo, oímos: *Candor lucis aeternae* (aquí lo blanco es esplendor), y luego: *Et speculum sine macula*, es decir, semejanza perfecta, no separable, no distinguible ya de aquella luz que allí se mira.

El nombre del sol es *Dominus*, y, en la irradiación de ese sol, ella dice: *Dominus possedit me*. El nombre del vestido: *Gratia plena*, y ella lo lleva desde siempre en la mente divina. El sol mismo le viste esa ropa como blancura de su propia luz, desde el primer instante de su ser natural.

Pero nuestra imagen lleva manto azul y ahora cabe preguntarse: ¿qué significa el manto? Y, ¿qué puede ser el manto, es decir, lo que protege el vestido, en la que ha sido concebida sin mancha desde siempre? Y, ¿qué nombre tendrá este manto, es decir, qué señal del cielo se nos da aquí, para inteligencia, al mostrársenos este azul entre el oro irradiante y el vestido blanco, unido y en cierto modo sobrepuesto a la relación íntima y necesaria que existe entre la blancura de la luz y la irradiación indefectible del sol? ¿Tendremos aquí otro proceso como el de la criatura *in albis*? ¿Será este azul el término luminoso y perfecto de algo que ya está en todos?

El coro canta: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*. Santificó su tabernáculo, el Altísimo.

V

Vosotros sabéis, señores, que el tabernáculo constaba de dos partes. La una era el *Sancta*, la otra el *Sancta sanctorum*, y la una estaba separada de la otra por un velo. El *Sancta* era figura del mundo corporal; el *Sancta sanctorum* figuraba el mundo más alto, el de las substancias espirituales, y el velo de cuatro colores que los dividía, designaba, con esos colores, a cada uno de los cuatro elementos cuya materia nos oculta la vista de las substancias incorpóreas.

En este velo el color blanco corresponde al elemento tierra; el azul, al aire; la púrpura, color violáceo muy subido, al agua; y la grana dos veces teñida (rojo vivo), al fuego. A su vez la correspondencia con los elementos tenía una significación espiritual. Y así, el blanco, que designa la tierra significa la pureza de la carne; el azul, color del aire, la meditación de las cosas celeste; la púrpura, violeta profundo, en la amargura del mar, del agua, designa el sufrimiento, y, la grana dos veces teñida, en el doble precepto de la caridad, como en dos llamas de fuego que se unen, manifestaba el amor.

Apenas necesito deciros que todo esto primaria y fundamentalmente corresponde a Cristo. Que el blanco, color del elemento tierra y pureza de la carne designa la Encarnación (resplandeciente a nuestros ojos en la Transfiguración del Señor). Que la púrpura –violeta, agua, mar, amargura– representa la Pasión. Que el azul –aire, espíritu– es la posesión actual que tiene el Señor del mundo divino, pues «el Señor es espíritu», y que, en la grana dos veces teñida, el fuego, está, como en Pentecostés, la donación para siempre que nos hacen el Padre y el Hijo de su Espíritu Paráclito. Pero lo que importa ahora a nuestro propósito es ver cómo esos misterios corresponden a la Inmaculada y cómo, en la fuerte síntesis del símbolo, ellos se dan en nuestra imagen.

El blanco, elemento tierra, pureza de la carne, promesa y signo de la Encarnación, lo hemos visto ya en la blancura del vestido que va, precisamente, del *sicut nix* de la montaña al *candor lucis* de la más alta unión con Dios. Después diré cómo se cifran aquí la púrpura y la grana dos veces teñida. Y en cuanto al azul, ¿diremos que su manto es la meditación de las cosas celestes? ¿Sería la divina contemplación lo que protege en ella el vestido, sería, literalmente, este azul el manto de María, la que escucha al Verbo, así como el vestido al recibir la luz divina significaría a Marta, que lo hospeda?

Nuestra imagen es celeste y la mujer cubierta del sol está en un orden tan transcendente, que, así como el blanco con ser pureza, y pureza inmaculada, en ella no es blanco de lino o de biso sino resplandor de la luz, así este azul, con designar realmente la contemplación divina –meditación de las cosas celestes y manto que la cubre por completo, desde la cabeza, quiero decir que es manto y velo a la vez– en ella tiene un sentido que no podremos ver en su verdadero alcance teológico, quiero decir, en la posición precisa que tiene en la imagen entre el *Dominus possedit me* del sol y el *Gratia plena* del vestido que el sol le viste, si no lo vemos primero donde primero aparece, es decir, en las manifestaciones divinas de donde procede este azul, aun para el taber-

náculo, aun para las vestiduras sacerdotales de la Antigua Ley. Me refiero a las teofanías. En ellas el azul, nuestro azul, tiene un lugar preciso y una significación altísima.

Así, en el Sinaí, cuando ascienden Moisés y Aarón, y Nadab, y Abiú, y los setenta ancianos, recordaréis que todos ven al Dios de Israel, y, debajo de sus pies, *sub pedibus ejus*, dice la Escritura, ven una obra de piedras de zafiro, un azul semejante al del cielo cuando está sereno. Y cuando Ezequiel tiene la visión de la Majestad que, especulativamente, es una de las visiones más altas de la esencia divina que hay en la Antigua Ley, este mismo azul aparece, cruzado por reflejos de cristal –aparece por sobre la cabeza de querubines y también inmediatamente debajo de la Majestad de Dios. Y dice el profeta que era como una piedra de zafiro y como semejanza de un trono.

Y notad ahora que en nuestra imagen el azul está, como en las teofanías, entre la pura criatura y la divinidad, es decir, entre los vestidos blancos y los rayos del sol. Y si su vestido es blanco, con toda la riqueza de sentidos que tiene el blanco como expresión de la vida divina en nosotros, desde la pureza de la carne hasta el esplendor de la luz, este azul, misterio de aire, del firmamento, meditación religiosa de las cosas celestes, es la expresión del mundo divino. Es azul y azul como el color del cielo cuando está sereno, pero es necesario verlo en los relumbres propios de la piedra preciosa, entre el jacinto y el zafiro, porque es lo que está inmediatamente debajo de los pies de la Majestad, y, en ese misterio de alta contemplación, el color del cielo cuando está sereno deja traslucir yo no sé qué profundidad de perfecciones de aquella victoriosa extensión cristalina del océano celeste.

¡Señal grande en el cielo la mujer vestida de sol! Sus vestidos son blancos como la nieve y el resplandor de la luz le hace decir: “Yo soy la Inmaculada”. Su manto es azul y este azul nos indica su posición en el mundo divino, su primacía sobre todas las criaturas, el desde antiguo y desde siempre: *Et ego jam concepta eram*. Si en el blanco se encuentran la pureza de la carne *sicut nix*, y la iluminación del alma (*candor lucis*), en este azul está la posesión del mundo celeste, su serenidad inalterable, su firmeza, todo ese misterio de la obra de zafiro que en el cielo visible es firmamento y, en la inteligencia de las cosas invisibles (por analogía de ese mismo firmamento) designa la economía universal de la fe.

Porque la fe es el velo de la visión como el firmamento lo es del mundo divino. La fe es el argumento de las cosas que esperamos, y

por eso la piedra de zafiro tiene semejanza de trono. La fe, como el firmamento, es asiento y cielo, a la vez, es decir que contiene la realidad espiritual y, como el cielo, la vela y revela al mismo tiempo.

Es persuasión de los Santos Padres que, en la obra de los seis días, el segundo, la expansión del firmamento, es un reflejo, para nosotros, del contenido y de la inalterable serenidad del mundo divino. Ese cielo que influye, movido y sosegado; profundo, y lleno de divinas luces; sereno, y de una inalterable firmeza, nos oculta la visión, pero, en destellos, en música, en silencio, en orden, eleva los sentidos de la tierra y enumera, narra, avisa, da razón de la gloria.

Que una criatura esté vestida de blanco quiere decir, pura y simplemente, que halló gracia. Si ese blanco, más que color es blancura luminosa, el vestido de luz nos hará decirle, deslumbrados: *–Ave, gratia plena!* Pero si una pura criatura tiene por manto el azul, el firmamento, lo que con reflejos de cristal aparece por sobre la cabeza de los querubines, y es obra de zafiro, y es semejanza de trono, de ella diremos, que es única, que Dios la conoce por su Nombre y que la ha elegido desde siempre. Y por eso la *Única* es la *Inmaculada*.

Si del vestido dijimos: lo lleva desde siempre en la mente divina, el mismo sol le viste ese vestido desde el primer instante de su ser natural, de este manto diremos: que lo lleva desde siempre en el consejo de Dios y que aparece en ella, sobre el esplendor de su ropa, cuando ella pronuncia el *fiat* de la Encarnación. Y si el aumento de la luz en el vestido nos ha llevado a decirle: *Ave, gratia plena!*, la obra de piedras de zafiro, el cielo con reflejos de cristal, el azul que es fe y es firmamento, nos hace decirle como Isabel (e Isabel quiere decir "descanso de Dios"): *Beata qui credidisti!*

¡Bienaventurada tú, que has creído! Porque tu manto es la fe iluminada, es decir, el firmamento lleno de divinas luces. Fe de virgen y contemplación de María; posesión por la fe del mundo divino y producción virginal de su misterio en la tierra...

La Sabiduría llama al sol: *Vas admirabile*. La Iglesia, a la Inmaculada: *Vas spirituale*. En nuestra imagen el *Vas admirabile* irradia dardos y nos ofrece en su centro al *Vas spirituale* reluciente de luz. El coro canta la blancura de su ropa, ya nieve, ya resplandor, ya espejo, y del azul de su manto hemos visto que es firmamento, zafiro, perfecciones de cristal. Así como el blanco sin dejar la blancura llega a ser puro espejo, así este azul, sin dejar la firmeza del cielo penetra hasta la profundidad cristalina del océano celeste. Pero todo en la mujer *amicta sole* es efec-

to del sol, y, ante ese abrasamiento de la luz, ante ese misterio del desde antiguo y desde siempre *Dominus possedit me*, que en la ropa es la vida divina y en el manto la economía universal de la fe, comprendemos el estupor del profeta que mira el sol de radios ígneos y pregunta: –*In conspectu ardoris ejus quis poterit sustinere?*

VI

Delante de su ardor ¿quién podrá estar de pie? ¿Quién, sino ella solamente, la *Única*, la *Inmaculada*?

Y, ¿qué es estar de pie, señores? Y, ¿qué hace esta mujer de pie en medio del sol? Estar de pie es negación de la caída y a la pregunta: ¿Qué hace la mujer de pie en medio del sol?, responderemos preguntando: ¿Qué hace el cristiano de pie cuando oye el Evangelio?

Estar de pie es un acto único que contiene todas las acciones. Mientras el-que-hace pasa de una acción a otra y el que contempla descansa, *sedens*, en el objeto contemplado, este estar de pie en medio del sol abraza todas las perfecciones de la manera más eminente. Es el: *Praesto sum*, de José, es decir, la obediencia que crece; es la dignidad de la libre, es decir, la igualdad del amor; es *stare*, permanecer, es decir, lo que permite a la criatura tener la vista fija delante de sí y juntar las manos ante el pecho.

Porque notaréis que nuestra imagen no mira ni hacia abajo, ni hacia arriba. No es la madre de misericordia que se inclina a los hijos de Eva, ni la Madre de Dios asumpta a quien aspira el Espíritu Santo; es María, es Raquel, es la mujer con la vista fija cuyos ojos no divierten de la visión del principio; la mujer cubierta del sol, que, en el doble centro de rayos del *Dominus possedit me* mira al sol, o, si queréis, (porque en esto radica su gloria) es mirada. El sol la mira.

Y ahora, si buscamos qué hace la mujer cubierta del sol que está así de pie con la vista fija delante de sí, descubriremos la consumación de este misterio y la unidad perfecta de la actitud de nuestra imagen, al ver que lo único que hace es *juntar las manos*.

Las imágenes de María nos muestran ordinariamente a la Virgen con las manos separadas y con algo en las manos. Izquierda y derecha, lo que lleva o padece la izquierda, es decir, lo que está sobre el corazón, lo comunica la derecha. En la izquierda, sobre el pecho, está

casi siempre el Niño Dios y su derecha comunica a Cristo; ya para que los cristianos se revistan de su Encarnación, que eso es darnos el escapulario, en el Carmen; ya para que vivamos de los misterios de su vida, y eso es el Rosario; ya para que nos proteja su poder inclinando a nosotros el cetro, como en María Auxiliadora, etc. Así, pues, el hombre no tiene sino sus dos manos y no puede otra cosa sino hacer y padecer. Y lo que padece la izquierda es la decisión, la fuerza, la grandeza (o el desastre, o la miseria) de lo que hace la derecha. Algo, pues, posee la izquierda, algo da la derecha, pero aquí, dentro del sol, en la mente divina, en la imagen celeste que es origen y término de todo, las dos manos se juntan, solamente, y se juntan ante el pecho. ¿Qué significa esto?

Estar de pie, negación de la caída, consecuencia del vestido blanco, es lo propio de la *Inmaculada*. Mirar delante de sí, visión del principio, resultante, presión (diría) del manto azul, es lo que corresponde al desde siempre: *Et ego jam concepta eram*. Juntar las manos y juntarlas ante el pecho, es el acto supremo. Lo que la mantiene para siempre de pie, lo que la fija, para siempre, en la visión. Aquello a donde no llegará nunca por sí sola la acción y como acto inescrutable de Dios en la criatura deificada, suspende y arroba y es la eterna admiración asombrada de la contemplación. Juntar las manos es el acto de la Virgen, el: *–Ecce, ancilla Domini*, hágase en mí según tu palabra.

Porque ved ahí que ella junta las manos ante el pecho, y, ante el pecho es negación de sí. Y que, al juntar las manos sus palmas coinciden, es decir que esta coincidencia produce el *est*, *est* del Evangelio, el *fiat*, *fiat* de la Antigua Ley, el *amen*, *amen* de la Nueva. Asentimiento a la suprema realidad, a la única cosa necesaria, fuera de la cual no hay nada, fuera de la cual todo viene del malo; cumplimiento de lo que ven los ojos en la visión del principio (*Fiat mihi* de la esclava que la lleva a esposa y libre); deseo del Antiguo Testamento y novedad y cumplimiento del Nuevo. Pues el Antiguo está, todo él, en aquel *fiat*, *fiat* del salmo con que clamaron los padres por la promesa, y el Nuevo descansa, aun en la propia boca de Cristo, en el *amen*, *amen* con que el Señor revela los misterios más altos, y cumple y renueva todo.

¡Qué señal grande en el cielo ésta de las manos juntas ante el pecho! Yo quisiera poder decir algo de la belleza, de la nobleza que tienen esas manos que no hacen, que no pueden hacer nada... Que no hacen nada, no por ocio, ni desaliento, ni cansancio, sino porque sus palmas coinciden. Que no pueden hacer nada, no por impotencia,

sino por memoria de la sola justicia, es decir, por perfección de coincidencia dada solamente a los que han entrado ya de veras en el poder del Señor.

Nuestra manos se afanan. Hacen, o piden, o dan, trabajan, ruegan, amenazan, o se abren, o se apiadan, y en todo esto están diciendo que algo falta. Nuestra acción (Marta en afanes), nuestra pobre acción, tan agitada y pasajera, es acción de indigencia. Sólo al sacerdote en la Misa después de orar elevando las manos separadas (como Abel, o Abraham, o Moisés, como el Señor en la Cruz), cuando dice: *per Christum dominum nostrum*, le es dado juntar las manos, y, en esa correspondencia, porque las palmas coinciden, y en esa negación de sí, porque las junta ante el pecho, proclamar que todo está cumplido y todo nos ha sido dado en Cristo y en la Iglesia.

Pero la luz altísima de este gesto, el signo inequívoco que lo orienta, su señal en el cielo, aparece aquí, en las manos juntas de la Inmaculada: en el *est, est, fiat, fiat, amen, amen* con que sus palmas coinciden, juntando así los dos Testamentos y reuniendo ante su pecho el: "He aquí que vengo", de la Encarnación, al *Consumatum est*, de la Pasión. Comienzo y término y admirable belleza, porque en su estar de pie todo está contenido, y, en sus manos juntas, todo consumado.

Y si en este verdadero velo del Tabernáculo el blanco es la pureza de la carne y el azul la posesión por la fe del mundo divino, sus manos son ciertamente *grana dos veces teñida*, es decir, el color que corresponde a la caridad, la suma perfección del amor, los únicos dos mandamientos. Doble *fiat*, a la Creación y la Encarnación; doble *amen*, *in Christo et in Ecclesia*; *est, est* del asentimiento evangélico, acto de María que junta para nosotros el cielo a la tierra, como une en ella y mantiene para siempre unidos en ella, el manto azul al vestido blanco.

Porque notaréis que en la economía del vestido quitado el sol desaparece la ropa blanca y se desvanece el manto, y, en la de la actitud, ni el estar de pie ni la vista fija delante de sí son terminantes. El que está de pie puede caer, y cae, y, el que ha llegado a ver, divierte. Todos estos actos pueden pasar. Puede perder el hombre lo que tiene. Sólo este juntar las manos y juntarlas ante el pecho proclama la perfección consumada. Victoria del estar de pie sobre la caída y seguridad para siempre de vista fija; *est, est* que permite a la criatura permanecer, es decir, ser lo que es, tener lo que tiene y recibir su corona.

VII

Y aquí, ¿qué corona? El cielo mismo. No como profundidad sino como manifestación, como brillo. El cielo como himno, la noche iluminada que responde al día, la respuesta que, en las riquezas de la luz, le dan al sol la luna y las estrellas –es decir, todo ese misterio del atavío de nuestra imagen, que, en la luna proclama su victoria, y, en la corona, el triunfo.

El coro canta: *Luna sub pedibus ejus*, y así vemos que la luna está debajo de sus pies, pura y simplemente. Quiero decir que ni ella pisa la luna hollándola, ni sus pies se posan o descansan en la luna.

Y no es una sutileza decir que la luna está debajo de sus pies pero sus pies no la pisan. En el paraíso de Adán la Inmaculada pisa la serpiente en acto de hollar, calcar, humillar, apretar, triturar o desmenuzar algo con el pie. Pero nuestra imagen es celeste y aquí no está ella en el paraíso de Adán sino en medio del sol, y por su lado la luna no es la serpiente, es decir, no es un misterio de maldición o iniquidad –y así, ella no pisa la luna. ¿Qué hace? La supera. La supera solamente, pues tampoco se posa ni descansa en ella.

La luna es lo mudable, lo que cambia, y la mujer que está en medio del sol no puede estar de pie sobre lo que crece y decrece, y ya aumenta, ya mengua, y lleva señales de la multiplicidad, y ofrece defectos y mudanzas de la concupiscencia. No pisa, pues, la luna, ni descansa en ella. La luna está debajo de sus pies, y, ved (otro misterio), la luna la ilumina.

Sí, la luna ilumina a la mujer que está en medio del sol. Porque en la luna hay luz y esa luz de la luna (luz del sol que descansa en la luna) por misterio de Cristo le pertenece. De manera que lo que la luna recibe de la tierra (la mudanza y la multiplicidad), queda superado, pero, lo que la luna recibe del sol, es decir, luz (y un misterio especial de la luz que es plata, y marfil, y nieve, es decir, fe, y *fiat*, y parto) le pertenece. Y con ser la luz del sol perfecta es exigencia de la gloria que al abrasamiento de la luz que irradia responda esta luz blanda, como al Verbo eterno, luz de luz en el Padre, responde la luz piadosa del hijo de la Virgen, luz del Verbo hecho carne.

La luna, pues, es el principio de su atavío y proclama su victoria. Pero en ella no solamente hay victoria sino también triunfo. No solamente ha vencido, no solamente lleva algo debajo de los pies, sino

que tiene un lugar, y, ¡qué lugar!, en el cielo. Y este misterio del triunfo se manifiesta en la corona. El coro canta: *Et in capite ejus corona stellarum duodecim*.

La corona corresponde a la economía de la cabeza y es doble. No son dos coronas, es una sola, pero doble, es decir, que, de oro y de estrellas, según el oro indica el señorío y conforme a las estrellas, la soberanía. La corona de oro (de reina) indica que es señora desde siempre y al decir *Señora*, la llama literalmente por su nombre, pues decir: *María* es tanto como decir *Señora*. Esta corona de oro es como el lazo que ajusta a su cabeza el orden de los cielos, es decir la perfección esplendente de las doce estrellas, que, por ella, notifican el misterio de Cristo aun a los mismos ángeles.

No son, pues, indiferentes ni arbitrarios, ni decorativos, no son caprichos del barroco los elementos que forman la corona. Ni el oro que viene del sol y representa a la divinidad: Dios que corona sus propios dones, oro que sanciona en la criatura su obediencia a la luz: ni la forma, que indica el señorío y la llama por su Nombre mostrándonos que la mujer cubierta del sol es ésta, María; ni las doce estrellas, que, tomando del oro la plenitud de comunicación divina del septenario (tres más cuatro) le da el sentido circular de la plenitud manifiesta (tres por cuatro) y proclama a los cielos en la expresión universal de la obra de Dios que designa el número 12, el misterio de la Iglesia.

Porque como sabéis, en la Iglesia 12 patriarcas guardan la simiente de la promesa; 12 profetas anuncian las iluminaciones del Verbo; 12 apóstoles dan testimonio de que el Espíritu ha sido dado, y 12 puertas talladas en perlas dan acceso, a los hijos, a la Jerusalén de lo alto, nuestra madre. Y sobre el origen, secreto; y el anuncio, por voces; y la entrega, por testimonio, y el acceso, por gracia, las 12 estrellas tomando sus luces de esos cuatro misterios que glorifican y explican, y ajustando la alegría de los cielos a la claridad virginal de la nueva criatura, proclaman el triunfo universal, católico, de la Inmaculada.

Y así, la corona, de oro dice que es *Señora*, de estrellas, dice de qué es Señora. Pues podría ser señora de sí misma y ser su corona de oro, solamente, es decir, la aureola, el término divino de la ropa blanca y del estar de pie. Y todo eso lo es, pero María es más, inmensamente más que todo eso. Es más que una mujer, es la mujer. Es más que una virgen, es la Virgen. Y así es necesario que su corona responda también al misterio del manto y al misterio de sus manos juntas ante el pecho, es decir, al azul del mundo divino que la cubre y a la coinci-

dencia, en sus palmas, de los dos Testamentos. Y como esto es preparación, y producción, y parto, si queréis, del misterio de la Iglesia, sólo las 12 estrellas, es decir, sólo el esplendor triunfante y trascendente de la Iglesia que une a la tierra los cielos, puede manifestar esa gloria desenvolviendo en el sentido de plenitud manifiesta que tiene el número 12, las perfecciones divinas contenidas en la corona de oro.

VIII

Acaso hemos dicho algo acerca de los elementos que constituyen nuestra imagen. Tres corresponden al ser: el sol, la ropa blanca y el manto azul. Tres, a la actitud: el estar de pie, la vista fija y las manos juntas. Tres, a la manifestación gloriosa, es decir, la luna, la corona de oro y las estrellas.

El *Dominus possedit me* le viste la ropa blanca como resplandor sin mancha de su propia luz, y, entre el sol y el vestido, la *mulier amicta sole* lleva el manto azul.

La dialéctica de nuestra imagen es rigurosa. Porque junta las manos lleva la luna debajo de los pies; porque tiene fija la vista en la visión del principio su cabeza da un centro a las estrellas.

Del sol proceden el vestido y el manto y de la mirada del sol la vista fija, que contempla (María); su estar de pie, que permanece (Inmaculada); y sus manos juntas ante el pecho, que consuman (Conceptio).

El estar de pie y el vestido blanco son un mismo trazo espiritual, una misma palabra, revelación y saludo del clarísimo: –*Ave, gratia plena!*

Las manos juntas y el manto azul son igualmente una misma realidad, un mismo *Amen*, una misma posesión, por el *Fiat*, del misterio de Cristo.

Y el sol y la mirada fija son como un instante que no pasa. Origen y perfección, punto irradiante del *Dominus possedit me*, Dios en la criatura y criatura estable en Dios, el misterio de la unidad tal como solamente el Señor ha podido decirlo en su Evangelio.

Y cuando esa correspondencia de lo que constituye nuestra imagen y de lo que la expresa se manifiestan en el atavío, éste, en la luna, la corona de oro y las estrellas, nos da también tres elementos que co-

rresponden rigurosamente a los tres que fundan el ser y a los tres que expresan la actitud.

La luna debajo de los pies es el trofeo debido a la claridad de la nueva criatura, es decir, a la vestidura blanca y al estar de pie. Y la corona, de oro designa la unción regia, el misterio de señorío que da la unión con Dios, lo que resulta de la mirada del sol y de la vista fija en el sol, lo que dice aquel nombre de *Israel*, que igualmente se interpreta como el-que-ve-a-Dios y el que es príncipe-con-Dios y en las 12 estrellas manifiesta el alcance, la plenitud, la universalidad de su gloria, y corresponde al manto azul que es posesión por la fe del mundo celeste, y a las manos juntas que son el doble *Amen*, el doble *Fiat*, el *Est, est* que lo producen en la tierra.

Pero por perfectas que sean las correspondencias y relaciones internas que ajustan nuestra imagen, pienso que su lógica no iguala a su gloria, es decir, a la claridad, al brillo de su salida al misterio que oímos al coro cuando canta: *A summo coelo egressio ejus*, y la ve subiendo, resplandeciendo, manifestándose en los destellos y en las riquezas de la luz.

Porque ella es luz y todo en ella es luz. Luz irradiante de la Majestad en rayos y dardos ígneos del sol; luz piadosa, benignidad de nuestro Dios, en la luz blanda que descansa en la luna; luz jocunda, alegría de los ángeles, en el: Aquí estamos de las estrellas que guardan las vigilias.

Y en su ropa blanca luz de perlas y diamantes. Porque ¿cómo sería extraña la margarita del reino a la vida divina en nosotros, y, cómo esa vida estaría privada del Oriente de lo alto que nos visita y habita en la perla, y de las luces perfectas del iris que nos entrega el diamante en las aguas del prisma?

Y en su manto luz de gemas. Porque ¿quién podría impedir que resplandecieran los fundamentos de la ciudad celeste en ese manto que baja como ella del cielo, de la presencia de Dios, y, en la economía universal de la fe y en las riquezas de la divina contemplación entrega profundidades del misterio que vela y revela, y anuncia, y oculta?

El coro en un himno llama a la Inmaculada *aula lucis*. *Et aula lucis fulgida!* El *aula lucis* es nuestra imagen. Sala de la luz, escuela de la luz, con todas las riquezas de la luz y todas las lecciones y las armas de la luz. Así aparece, así brilla, ¡señal grande en el cielo! Tal es su salida ante los ejércitos de las criaturas.

Las criaturas menores, las criaturas que gimen y están como de parto hasta ahora esperando la manifestación de los hijos, ven la luna debajo de sus pies, ven que la luna ha sido superada (al fin), y dicen: *Hosanna!* Las criaturas que alaban, los hijos de la mañana, ven su rostro en medio de las doce estrellas, y ante ese espejo en que desean mirarse, espejo de justicia, exclaman *Alleluia!* Y los hijos de la coincidencia de sus manos, nosotros, que la vemos resplandecer en su salida, irradiar en su victoria, uniendo nuestro *fiat* a su *fiat*, de nuestro valle clamamos a ella, esperanza nuestra, y decimos: *Amen!*

Y sobre estas tres palabras que acompañan su *egressio*, sobre este *Hosanna*, y este *Alleluia*, y este *Amen* ¿cuál es la palabra de ella? Ella, ¿qué dice? ¿Qué dice la mujer de pie cubierta del sol? ¿Qué dice la Inmaculada reluciente de luz?... La criatura sin mancha en las riquezas de la luz, mientras fulguran en ella el vestido y el manto, y el sol y la luna, y las estrellas, mientras la luz deslumbra y se derrama, la Inmaculada en las cataratas de la luz, dice esta sola palabra: *Nigra sum*.

Sí, ésa es la palabra de su rostro, su más hondo misterio, su revelación secreta: *Nigra sum, sed formosa*. Soy negra, pero hermosa: ¡me ha mirado el sol!

Y aquí llegamos, señores, al último color del velo del Tabernáculo. Hemos visto el blanco, y el azul, y la grana dos veces teñida. Aquí, en el *nigra sum* está el sentido de la púrpura, es decir, lo que corresponde al misterio de la pasión.

Y vosotros sabéis que el coro canta de su rostro que resplandece como el sol, pero eso no quita que, en sí mismo, aparezca oscuro, es decir, recibiendo y padeciendo la mirada del sol, el rayo superluminoso de la tiniebla divina, la impresión en la cara de la profundidad de Dios, lo que quita todo color y hace pasar a la criatura del yo al no-yo y del ser limitado al no-ser de amor transformante.

Consuelo nuestro, su rostro. Consuelo nuestro, en la esperanza nuestra saber que María es divina pero no es Dios. Que Dios la posee desde siempre en los esplendores de la luz pero que ella es criatura, pura criatura, que ella es nosotros (*Nigra sum*), nosotros en la mente divina desde siempre y en la gloria del Padre para siempre!

El Padre, en el origen, le dice: *Única, Inmaculada*. El Verbo, en la igualdad, *Hermana*, *Esposa*, y del Espíritu Santo en el término de los misterios sagrados tiene el ser la virgen-que-concibe, es decir, *Virgen* y *Madre*. ¡Ah, nuestra imagen es celeste y los cielos de los cielos la ce-

lebran! Pero su gloria es no-ser en el Ser y la palabra de su rostro es este admirable: *Nigra sum!* en las cataratas de la luz.

IX

Y ahora, señores, ved ahí que el *nigra sum* nos introduce en un nuevo misterio. La intensidad de la luz nos hace pasar de la dialéctica de nuestra imagen a lo que me atrevo a llamar su patética. Porque si la más alta perfección nos está dada o se imprime en la tiniebla, esto nos permite verificar la autenticidad de nuestra imagen con otra, que expresa a la Inmaculada pero fuera del sol, fuera del cielo, no como signo para la inteligencia sino como espada en el corazón.

Permitidme que os muestre esas correspondencias que existen entre nuestra imagen de la Pura y Limpia y otra imagen de María que, en el Río de la Plata, hallaréis siempre en la capilla del Sagrario y que llaman allí la Dolorosa. Es la mujer de pie *Juxta crucem*, la Inmaculada en el misterio de los 7 dolores. No celeste, sino terrestre; no en medio del sol, sino en la noche. Está de pie en el Calvario (el lugar de la calavera) vestida, no de blanco sino de una túnica violeta o morada, púrpura color de borra de vino: la ropa de embriaguez de los que pisan el lagar, la túnica de sangre de la vendimia de Iaveh. Su manto no es azul, sino negro pues *tenebrae factae sunt*, y sobre ella se acumulan las tinieblas junto con la maldición del que cuelga del madero. Debajo de sus pies no está la luna sino la muerte, es decir, la calavera de Adán. Y en su cabeza no hay corona de oro sino diadema de plata, y no 12 estrellas, sino 7. No lleva en su atavío el 3 por 4 circular, esplendoroso; lleva el 3 más 4 septiforme que es plenitud de comunicación divina en el alma que padece. Y en su vestido no hay perlas ni diamantes; solamente, en oro, racimos de uva. Y en su manto no hay gemas; solamente, en oro, espigas de trigo. Su vestido es la sangre de la Pasión, su manto es la noche de la Compasión. En su vestido florece la vid del Cáliz; en su manto, las espigas del Pan. La Pasión y la Misa, la contemplación y la vida en Cristo visten aquí a la Inmaculada.

Esta imagen tiene un precio de Sangre. Esta imagen es el precio de la luz dentro del: –Dios, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? Y por eso la luz que resplandece está ausente de ella, y sus manos están juntas, sí, pero apretadas. No son las dos palmas en la paz que consuma. Son los dedos, los 10 dedos, en el rigor de la justicia, es decir,

trenzados, enclavijados. Del Padre tiene las 7 estrellas de la soberanía; del Espíritu Santo, las 7 espadas del dolor; del Hijo, ausente, el pañuelo blanco. Y esta imagen donde todo es tinieblas es la prueba patética de la autenticidad de los símbolos de nuestra imagen celeste. En aquella todo es luz y en los esplendores de la luz su rostro es negro. En ésta están las espesuras de la noche; ésta, toda ella, es: *nigra sum*, pero su rostro es luz. Es la luna pascual, espejo de justicia, claridad de azucenas, luz de lágrimas, cuchillos, y blancura, y balido de corderos que degüellan...

g g g

Termino esta conferencia. Por razones íntimas siempre había deseado decir una palabra acerca de la Inmaculada, acerca de Nuestra Señora de Luján. Convenía quizá, que esa palabra fuera dicha aquí, en estas «lejanas tierras del Brasil» de donde nos fue llevada su imagen. Lo que he dicho no pretende ser doctrina sino simplemente un atisbo, una sospecha, una intuición de poeta. Esta imagen es sagrada y, como tal, no se manifiesta a la estudiosidad o curiosidad intelectual, sino al corazón sencillo, y conforme a las leyes –en cierto modo sacramentales– del altar y del coro. Si no crees, no podrás entender, y, si no oyes, nunca podrás ver. El altar es el fundamento y la luz de la imagen, el coro es su artífice. Sosegando las potencias para poder oír, y alzando los ojos para ver lo que oímos, yo creo que la imagen aparece y se manifiesta. El altar la ilumina y la voz del coro la alaba; la voz del coro persuade. Yo no sé si mi voz persuade. Se necesitaría ser un verdadero poeta, es decir, un hombre despojado con palabra de revelación y sentido del canto para poder decir estos misterios. Se necesitaría ser «un lector de símbolos». Yo no soy nada de eso. Yo no soy nada. Yo solamente me he acercado al coro para responder a un niño, y, alentado por vosotros, he dado, yo también, mi corazón a entender para hablaros de María esta tarde conforme a lo que de mí esperabais, es decir, filialmente, y, acaso, acaso, en *Christo Iesu*.

UNA ESPIGA DEL PADRE BROCHERO

ALBERTO CATURELLI

EL auto se agita, cabecea, vacila, avanza. La calle de tierra con grandes huecos emparejados de sombra. No hay luna y las tinieblas se densifican en los costados o se mueven sigilosamente apoyadas en los árboles inmóviles. A la izquierda acabamos de dejar la Cárcel de Encausados que nos observa con la impavidez del cemento. Un yuyal alto, vencido por el peso de las sombras, está a punto de caer sobre la calle. El llamado es de mucho más allá, de mucho más allá, pero no sabemos cómo llegar.

El auto se agita, cabecea, vacila y avanza. No siempre la tiniebla se aparta. Al sentirse herida por la luz de los faros salta al interior del automóvil y luego se escurre silenciosa. A pocos metros de algún foco de luz se rehace y, limitándola, contiene su avance para mantener su imperio.

Un agente de policía se desembaraza de las sombras cuando aparece el auto. El llamado al Servicio Sacerdotal de Urgencia ha sido hecho desde la subcomisaría. Le preguntamos si conoce la dirección de donde vino el llamado.

–Sí señor, yo los acompaño.

El agente sube al estribo del coche y nos va indicando. Nuevamente el auto se agita, cabecea, vacila y avanza. Por fin llegamos donde Cristo espera.

Un alambrado, una pérgola sencilla, macetas con plantas sobre el suelo de tierra endurecido a fuerza de escoba, algunas sillas y luego la modestísima casa. El Padre, un joven español de acento cerrado, abre la marcha.

En la casa nadie llora. En otras ocasiones hay llantos, gritos, no siempre nacidos del dolor profundo, que suele ser mudo. Aquí hay paz. En verdad, las tinieblas de afuera se quedaron afuera. Un aire helado nos ha obligado a ponernos los abrigos y pasamos dentro entre las "buenas noches" de todos.

En un modesto catre, reducido a una sola línea, yace el moribundo. Una sola línea. La fina aguja de la nariz se agita. Los labios secos apenas se mueven. Los ojos cerrados en el fondo de las cuencas. Parece que los huesos de la frente quieren cerrarlas desde arriba y los pómulos desde abajo. Una larga arruga cruza la frente cetrina y en el rostro criollo, tallado en madera viva, una misteriosa concentración. Las sienes son dos huecos sobre las orejas finas, sobre las sábanas blancas la ruda madera de las manos. Sobre la cara serena y ascética, sobre el pecho hundido y esquemático, la misma Mano que inspiró a Berruguete, puso la impronta de una austeridad serena. Está reducido a una sola línea.

El Padre le habla al oído. La Penitencia. Como es algo sordo, salimos, cerramos la puerta y pasamos al patio de tierra dura.

Tengo un leve movimiento de sorpresa. Otro hombre, casi idéntico al moribundo aunque menos anciano, nos aguarda. No necesitamos preguntarle si es hermano del enfermo. Nos saludamos. Al comienzo un poco cortos. Yo sobre todo, porque delante de los pobres tengo vergüenza.

Camisa cuadriculada. Bombachas y faja negra. Alpargatas también negras. Pañuelo al cuello. Nada más. La misma cara de madera viva. Los ojos pequeños brillan en el fondo de las cuencas y la misma arruga sobre la frente cetrina. Como ramas de espinillo seco los brazos cruzados.

–¿No tiene frío, don?

–¿Frío? No. Frío tienen los viejos.

Con disimulo saco las manos de los bolsillos. Pregunto:

–¿Ustedes son de Córdoba, no?

–Y sí. Güeno, pero no de la ciudá.

Por el acento cantarino, ya me doy cuenta que son de traslasierra y así lo confirma la respuesta:

–Somo de vía Brochero.

–¿Qué hace?

–Tengo un carro de alquiler. Y vinimoj a la ciudá hace cincuenta años.

Yo me he quedado pensando, mientras mi compañero le pregunta si ha conocido a un doctor Castellano, viejo caudillo conservador. Él dice que sí y se explayan en una charla sobre las andanzas políticas de tantos años atrás. Pero yo estoy pensando en otra cosa y le largo la pregunta:

–Usted tiene que haber conocido al Padre Brochero ¿no?

Le largo la pregunta de golpe; como siempre que me siento un poco tímido las frases me salen a borbotones antes de aquietarse.

El rostro cetrino cambió de golpe. Silencio. No hay respuesta.

Sólo el silencio cargado de algo que no alcanzo a comprender del todo. En el fondo de sus cuencas se apagó la picardía de hace un momento. Yo insisto con mi propio silencio primero y con la pregunta después:

–Y, ¿lo conoció?

–¡Y de no! Yo soy el muchacho que le llevaba el mulo.

Ante la revelación, le pido con fervor:

–¡Háblenos del Padre Brochero!

En lugar de responder, bruscamente se da vuelta hasta darnos la espalda y... silencio. Yo cambio una mirada con mi compañero. Temo haber cometido una torpeza. Pero, de golpe, comprendo. Como muchos criollos, no quiere mostrar la emoción y oculta su cara ante mi pregunta indiscreta.

De pronto se da vuelta. Está serio. Me mira directamente, casi con fiereza y me dice:

–¡D'eso no se pregunta!

Por la mirada, parece que el frío le hace daño en los ojos.

En ese momento, el silencio es roto por la súbita presencia del Padre que atendió al moribundo. La puerta se ha abierto y, en el fondo, vuelvo a ver al enfermo. El sacerdote está cambiado. Tiene la cara alegre. Las mujeres se han puesto de pie y nos saludan. El sacerdote está emocionado y a todos dice:

–Pueden ustedes están contentos. Debéis todos dar gracias a Dios. ¡Este hombre es un santo!

Volvemos al auto. Los tres estamos callados. El agente nos espera y lo dejamos en la comisaría. Una gran alegría nos invade. El auto se agita, cabecea, vacila y avanza. La calle sigue con grandes huecos emparejados de sombra. Pienso: éstas son espigas de un gran sembrador. El sembrador se llamaba Brochero.

En la casita donde no podían entrar las tinieblas, Jesús yace reducido a una sola línea.

LA DEBILIDAD POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS *

P. HORACIO BOJORGE

Exordio

Agradezco a los que me han invitado a exponer este tema. Agradezco la presencia de todos ustedes, hermanos en la fe, en las consiguientes convicciones culturales e intelectuales comunes, y en una misma pertenencia eclesial católica. Eso hace que, aunque pudiera sentirme extraño o extranjero ante este auditorio, me sienta sin embargo con la comodidad de quien habla "en casa" y entre hermanos.

La presentación, en el día de ayer, de mis dos estudios sobre el mal de acedia del que adolece nuestra civilización, me ha brindado la ocasión de llamar la atención sobre el principal obstáculo que la actual civilización opone, en forma tenaz, organizada y férreamente consecuente, a la difusión de la caridad y a la construcción de la civilización de la caridad.

Estimo que esa oposición que se organiza también como persecución –las más de las veces tácticamente encubierta y anónima, más o menos disfrazada o velada–, explica la dificultad que experimentan los católicos para acceder, por vía de la acción política, a los puestos de gobierno, legislación y decisión, que le permitan incidir en la configuración de la vida pública. Se nos exhorta a empeñarnos en fundar una civilización del amor. Pero el terreno no está vacío, sino ocupado por una civilización apóstata y anticatólica.

Cuando pedí la opinión de un amigo sacerdote acerca de las causas de la debilidad política de los católicos, me contestó sin vacilar que residían en que la conciencia cristiana tiene vedada la mentira, la di-

* Conferencia organizada por la Mutual de Cristiana Ayuda Familiar (Rosario), y dictada los días 2 y 3 de agosto del 2000.

simulación, y la organización secreta... No se prospera en política siendo honesto.

Por otra parte, hace años, un amigo obispo, me hacía notar que la Iglesia católica no tiene servicios de inteligencia y como el católico suele ser casi infantilmente confiado, está indefensa contra la infiltración ideológica y psicopolítica, contra agentes agitadores, etc.

¿Una pregunta angustiada?

Pienso que no se me ha propuesto este tema desde una curiosidad teórica sino desde angustiosas experiencias. Los católicos vemos que se instaura en el mundo, a pesar de nuestras protestas, un orden anticristiano, en forma cada vez más descarada, insolente y violenta. En la Argentina, muchos católicos han visto impotentes que sus voces eran desoídas al momento de concretar la Ley Nacional de Educación a la que subyace, al decir de entendidos, la misma filosofía de los proyectos educativos que aspiraban a formar el nuevo hombre soviético.

Esta reforma educativa ha sido evaluada así: "Creo que con esta Transformación Educativa se pretende formar un hombre dialécticamente concebido, extraño al ser argentino, un hombre desnaturalizado, mutilado espiritualmente, que sólo cobra sentido en la acción transformadora de la sociedad. Un hombre que no puede emerger de la instantaneidad del presente, ya que sólo en él encuentra sentido a su existencia material, terrenal, inmanente, efímera" [1].

Los católicos argentinos han visto, también impotentes, formularse una constitución de la Ciudad de Buenos Aires que apunta, como me decía alguien, a hacer de ella una Babilonia moderna. Y últimamente

1 Y nuestra autora prosigue: "Un sujeto manipulado por los signos (lenguaje), a quien se lo propone formar desde la más tierna edad (Nivel Iinicial) como un ser *crítico*, constructor de la realidad, quien, para crecer, debe cuestionar la realidad más cara a su ser y a sus afectos: su familia, la Patria, las tradiciones culturales, la Religión. Un ser despegado de todas esas realidades que son el sostén ontológico y existencial.

Una transformación educativa que instaura una *guerra semántica*, por la cual las palabras, los conceptos han sido vaciados de contenido esencial y cargados de una significación ideológica extraña a nuestro ser argentino. En la cual la familia, la persona, la identidad, los valores, el pensamiento, la creatividad, la trascendencia, la universalidad, han sido *"resignificados"* dentro del contexto materialista, ideológico, dialéctico, subjetivo, donde nada es duradero, firme, seguro, permanente, estable.

La triple relación del hombre (consigo mismo, con el mundo y con Dios) ha sido trocada por una horizontalidad asfixiante y utópica, que se resuelve en una interacción social estéril, en la que la hermandad, el amor, el sacrificio no tienen cabida ni fundamento. Sólo se postula la reverberación del resentimiento, en aras de una convivencia pacífica vana, si no se basa en la justicia" (Marta S. Siebert, *La transformación educativa argentina,* en: *Gladius* 13 (Ag. 1997) Nº 39, págs. 135-189; nuestra cita en págs. 187-188)

en ocasión de la ley de Salud Reproductiva –a la que voces críticas han refutado que sea de salud y denuncian como antidemográfica–, han luchado en vano por parar el golpe, que no sólo va contra la felicidad afectiva de la juventud y contra la integridad de la familia, sino que es un atentado etnocida contra la mujer y contra la misma supervivencia demográfica del pueblo católico en la Argentina.

Por otra parte, ya no a nivel legal, sino cultural, los padres católicos asisten doloridos y consternados, sin comprender del todo la verdadera naturaleza del fenómeno, a la transculturación de sus hijos. Como gorriones que descubren al tiempo del emplume que han estado alimentando pichones de tordo, descubren consternados, aunque no sepan cómo formularlo, que sus hijos no sólo no han heredado de ellos la fe ni los módulos culturales católicos, sino que los rechazan. No son ellos, sino otros los que han creado el mundo en que vivirán sus hijos. Y otros los que les han educado a los hijos. Esta generación transculturada, a la que se le han arrebatado los sentimientos de piedad familiar, patriótica y religiosa, recibe a regañadientes en los colegios católicos una instrucción religiosa, que aplicada como un parche nuevo en un vestido viejo, desgarra al hombre viejo y es arrancado en poco tiempo a los tirones. De pronto se experimenta que nuestras instituciones de enseñanza no logran trasmitir la fe y la cultura católica a las nuevas generaciones, sino que educan a menudo apóstatas precoces, que conocen lo que no aman, y hasta odian lo que han conocido.

Resulta que sentimos que somos débiles hasta en *política* educativa.

Y nuestra debilidad termina de desconsolarnos cuando contemplamos la progresiva pérdida de identidad en nuestras filas, la asimilación a la mentalidad neopagana, la mundanidad mental y la deserción de nuestros consagrados y sacerdotes, el éxodo del pueblo hacia las sectas, los cultos afros, o hacia las supersticiones de la New Age, la apostasía de nuestros hijos, el abandono de la práctica religiosa de tantos, no sólo de los jóvenes, la pérdida de la identidad católica, el olvido o el menosprecio de la propia historia, la desnaturalización horizontalista del culto...

Los que en nuestra juventud conocimos un catolicismo militante y combativo, galvanizado por una piedad eucarística sólida y mística a la vez, disciplinado y heroico, hoy, en medio de nuestra tribulación sentimos como dichas de nosotros, las palabras del salmo 43:

Ahora Señor, nos rechazas y nos avergüenzas,
Ya no sales, Señor, con nuestras tropas:

Nos haces retroceder ante el enemigo
Y nuestro adversario nos saquea

Nos entregas como ovejas a la matanza
Y nos has dispersado entre las naciones
Vendes a tu pueblo por nada
No lo tasas muy alto

Nos haces el escarnio de nuestros vecinos
Irrisión y burla de los que nos rodean;
Nos has hecho el refrán de los paganos
Nos hacen muecas los incrédulos

Éstas o semejantes pueden ser, me atrevo a conjeturarlo, las vivencias que motivan la pregunta por las causas de la debilidad política de los católicos. Y en mis reflexiones y enfoques trataré de no perder esto de vista.

Un poco de historia de esta conferencia

Antes de acometer el tema, o quizás como una forma coloquial de irlo abordando, me parece necesario hacerles un poco de historia acerca de los caminos por donde se concretó esta conferencia y su título. Creo que servirá tanto de autopresentación del que les habla como de delimitación previa del tema y del enfoque desde donde me aproximaré a él.

La invitación para hablar esta noche sobre los católicos y la política, se originó en el interés despertado por un trabajo mío aparecido el año pasado en la Revista *Gladius* N° 46, titulado *Cripto-herejías modernas: Naturalismo y Gnosis. La inversión antropocéntrica de la Fe católica.* En ese artículo retomo un estudio del filósofo y politólogo católico italiano Augusto del Noce, que contiene lúcidas enseñanzas sobre catolicismo y política. Del Noce ha sido un crítico no sólo del marxismo y de su original concreción italiana, sino también de la actuación de los partidos demócrata cristianos europeos y en particular de la Democrazia Cristiana en Italia.

Ese artículo, dio pie a que se me propusiera disertar sobre dos temas posibles: 1*) Causas de la debilidad política de los católicos* y 2) *¿Es totalitario el catolicismo?*

Debo advertir, que no soy un experto en filosofía política y que me aproximo al tema que se me ha propuesto, desde mis inquietudes de fiel católico, que es, además, por vocación, sacerdote y religioso.

Aunque sea licenciado en Filosofía, Teología y Sagrada Escritura; no soy politólogo. Si me aproximo a estos temas, lo hago con un enfoque y una finalidad pastoral, de teología espiritual, o, si se quiere, de discernimiento de espíritus. Nada pues que me acredite como especialista en temas políticos, aparte de la experiencia que dan los años y que tenemos todos los que, aún deseando exorcizar la realidad política, no logramos otra cosa que padecerla.

Por otra parte, les confieso que no sigo el acontecer político mundial, porque, como suelo decir bromeando, el mundo anda igual sin mí... y así le va...

¿Teologías deicidas?

El artículo de la revista *Gladius* al que me he referido, es un capítulo de un libro que aparecerá próximamente en la editorial española *Encuentro.* Se habrá de titular: *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Reexamen, Informe crítico, evaluación.* Se trata de un libro de crítica al pensamiento de un jesuita uruguayo que refleja en sus obras los principales errores teológicos de este siglo. Esos errores teológicos, principalmente el naturalismo y la gnosis –que no son sino dos formas de las que se reviste la acedia teológica–, tienen por principal y desastroso efecto que destruyen la comunión del hombre con Dios.

Los errores de los teólogos de la muerte de Dios, o de los teólogos que proponen abiertamente un *cristianismo sin religión*, anuncian claramente su programa antiteo. En cambio los errores de otros, no son tan abiertos ni se dicen tan explícitamente, y son, por eso, quizás los más peligrosos y dañinos. Bajo las apariencias de un discurso cristiano y hasta teológico, en realidad, destruyen la fe. Se les puede adaptar la versión teológica del grito *¡El Rey ha muerto, viva el Rey!,*: *¡Dios ha muerto! ¡Viva Dios!*

Debo decir, también, que me vi abocado a estudiar y exponer los errores de las obras de este hermano de Orden, muy a pesar mío, para contrarrestar el empeño de divulgar ese pensamiento y casi de hacerlo pasar como representativo del pensamiento de la Compañía de Jesús.

Dediqué un capítulo de ese estudio, el séptimo, a trazar un bosquejo histórico de las herejías modernas. En ese capítulo, atendí particularmente a las que me parecen las dos herejías fontales: el naturalismo y la gnosis. Ese capítulo séptimo es, precisamente, el artículo publicado en Gladius que suscitó el deseo de oír de mí algo más sobre estos asuntos. Con la sola diferencia de que en ese artículo incluyo el tratamiento de dos hechos, que me parecen muy importantes e iluminadores y son: el fatalismo y el fanatismo modernos. Rasgos de la modernidad que van a caracterizar también su versión eclesiástica, el progresismo o, como voy a decir enseguida, el partido del mundo dentro de la Iglesia.

Modernismo y progresismo

El modernismo, que es la infiltración del idealismo moderno en la Iglesia católica, introduce en ella una visión fatalista propia del mito moderno del progreso, junto con el cual se desarrolla un fanatismo revolucionario y rupturista, que caracteriza al progresismo. El progresismo vive dentro de la Iglesia la mística de la mentalidad rupturista, revolucionaria propia del espíritu moderno e internaliza ese espíritu revolucionario cuyo lema podría expresarse así: *hay que destruir lo existente para que venga lo mejor.* Donde *lo existente,* no por casualidad, es el orden cristiano existente o lo que va quedando de él.

El contexto teológico, filosófico y cultural, que describo en estos escritos, es –como se ve– imprescindible para comprender hechos de *la interna eclesial* como las causas y la naturaleza del enfrentamiento entre los así llamados progresistas y conservadores y de la encarnizada persecución que han padecido los últimos a manos de los primeros.

Esta escisión, que es un cisma latente dentro del catolicismo, se debe al surgimiento en la Iglesia del *partido del mundo* que he descrito en *En mi sed me dieron vinagre* [2].

Sin duda que de estos estudios emana también cierta luz acerca de la división eclesial y de las diversas concepciones acerca de la acción política de los católicos. Permiten comprender, por ejemplo, que lo que separa de hecho a progresistas y conservadores, es su filosofía de la historia, y su concepción acerca del sentido de la historia. Los pro-

2 *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia. Ensayo de teología pastoral* (Ed. Lumen, Bs. As. 1992, pp.114 ss).

gresistas comparte la filosofía evolucionista y optimista que ha ido plasmando la modernidad. Es lógico que, en consecuencia, tengan ideas opuestas acerca del rol de los católicos en la vida política.

Conservadores y progresistas

Juan Pablo II ha dicho que las categorías conservador-progresista son etiquetas políticas [3].

Los *conservadores* consideran que lejos de haber un progreso *humano y moral* paralelo al progreso técnico y científico en el hombre de la civilización que se desenvuelve desde el Renacimiento a aquí, ha habido más bien una involución y un retroceso. Como ello se debe a que se han abandonado los principios del orden humano natural y del orden sobrenatural, hay que volver a aquellos principios que se concretan precisamente en el orden social público cristiano – la civilización cristiana, la ciudad católica, la civilización del amor – que desde hace más de un siglo es la propuesta de los Papas en su magisterio ordinario al hombre contemporáneo. Y dado que "la revolución mundial ha logrado descristianizar totalmente los antiguos pueblos cristianos [...] la cristianización del poder público, lejos de estar excluida, está exigida por los deberes que le incumben al laico en su consagración del mundo" según la *Lumen Gentium* 35 [4].

Para los *progresistas*, por el contrario, desde el Renacimiento a acá el balance es positivo. La Modernidad ha traído el progreso que la Iglesia debe abrazar y una renovación del mundo al que deben adaptarse o sacrificarse los modos de ver de antes, deponiendo sus reparos y resistencias tradicionalistas. La Iglesia debe acompañar a la Humanidad en ese avance cuyo sentido es positivo y en el fondo va en la dirección del Reino. Los progresistas acusan a los conservadores de inmovilismo, de cerrarse a lo bueno que hay en el mundo moderno, y los suelen descalificar como tradicionalistas, fundamentalistas, restauracionistas.

3 El Papa Juan Pablo II se refiere a las controversias conciliares entre progresistas y conservadores afirmando que son *"controversias políticas y no religiosas a las que algunos han querido reducir el acontecimiento conciliar"* (en: *Cruzando el Umbral de la Esperanza,,* Plaza y Janés, Barcelona 1994, p.168).

4 Julio Meinvielle, *El Progresismo cristiano,* Ed.Cruz y Fierro, Bs. As. 1983, nuestra cita en p.188.

Desde filas conservadoras, se responde que se haría necesaria una acción política de los católicos en términos de oposición a todo lo que va en la dirección del deterioro humano y moral, pero que no se descalifican con ello los avances científicos y técnicos en sí.

La objeción más seria que se le devuelve al progresismo es que da la espalda a la visión revelada de la historia, y cree de manera ingenua en un desarrollo histórico lineal y progresivo, en una evolución siempre ascendente. Sin embargo, los hechos lo desdicen y no es esa la visión revelada de la historia. Para los progresistas, las fuerzas políticas son en sí y sustancialmente buenas y lo que deberían hacer los católicos es colaborar con esas fuerzas políticas progresistas y contribuir a plasmar los ideales sociales y económicos de la modernidad. Conciben la conquista del bien como un proceso o evolución histórica progresiva. Son optimistas, aunque no tienen argumento alguno para probar su fe histórica en el progreso y el buen fin de la historia.

Éste es el flanco débil del progresismo ya que va contra la fe católica. Todo sueño de lograr la instalación del Reino de Dios en la tierra por vía progresiva, es descalificado por la doctrina católica. Oigamos al catecismo de la Iglesia que lo formula suscintamente:

> La impostura religiosa suprema es la del Anticristo, es decir, la de un seudo-mesianismo en que el hombre se glorifica a sí mismo colocándose en el lugar de Dios y de su Mesías venido en carne [5].
>
> Esta impostura del Anticristo aparece (pre-) esbozada ya en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo histórico [6].
>
> El Reino no se realizará mediante un triunfo histórico de la Iglesia [7] en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal [8] que hará descender desde el cielo a su Esposa [9].

Notemos de paso, que las etiquetas "progresista" y "conservador" han sido acuñadas en talleres de un pensamiento para el que la

5 CIC 675.
6 CIC 676
7 Cf. Ap. 13,8
8 Cf. Ap 20, 7-10
9 Ap 21, 2-4; CIC 677

primacía la tiene el cambio y lo actual, más que la verdad. En el fondo resultan del enfrentamiento entre dos grandes corrientes filosóficas: la del primado del ser y la del primado del devenir. Por eso en la ideología moderna y progresista, no importa *lo que es* sino si es *actual*. (¡Ya fue!).

Quede claro, pues, que si me he ocupado en ese libro y en ese artículo de asuntos políticos, no era un enfoque ni una intención política los que ocupaban el centro de mi atención, ni los que atraían mi interés inmediato. De ahí que vacilé mucho en aceptar el pedido de incursionar en este tema. Además, no era ajeno a mi vacilación, el hecho de que siendo uruguayo, hablar en otro país, por más hermanos que seamos, sobre un tema como éste reclamaba especial tino y equilibrio para no incurrir en ingerencias indebidas o herir susceptibilidades.

¿Por qué decidí aceptar por fin la invitación? Por varias razones.

Una razón es que para tratar de intereses vitales no se necesita ser especialista. La civilización tecnolátrica en la que vivimos, tiende a despojarnos del poder de decisión sobre los asuntos más importantes con el pretexto de que no los entendemos tan bien como los especialistas, a los que confía la decisión sobre las cosas que afectan nuestros destinos. Así, por ejemplo, los padres son convencidos de su incapacidad y otras veces, dogmática y prepotentemente, declarados incapaces, de educar sexualmente a los hijos, por ejemplo. La escuela les manotea entonces el ejercicio del derecho.

Quiero hacerles notar que esta pérdida de influencia en los centros de decisión política no es sólo de los católicos, sino en general de todos los hombres sometidos a la *dictablanda* o a la tiranía *soft* de la democracia tecnocrática y globalizadora.

Todos los católicos tenemos el derecho y el deber –y debemos tratar de ejercitarlos para conservarlos– de pensar sobre nuestra responsabilidad política, sus posibilidades y sus límites.

Por otra parte, muchas veces, los que saben demasiado de una materia son, por eso mismo, poco aptos para divulgarla. A menudo han sido de tal manera enarbolados en los privilegios de su tecnocracia, y llegan a estar tan ensoberbecidos, que ya no se preocupan por perder el tiempo hablando con los despojados de sus derechos. Y se hacen intérpretes tiránicos del bien común, como los pseudoprofetas del rey, que dictaminan sin preguntar.

Otra razón que me movió a aceptar, es que ésta no es una cátedra universitaria, sino un foro católico que puedo calificar de *fraterno.* También en la Iglesia *el pueblo quiere saber de qué se trata*. Y vengo sin otra pretensión que la de ser miembro del pueblo católico, como hermano reunido con hermanos, a tratar de temas e intereses comunes, que tenemos en llaga viva.

Y una tercera razón, por fin, es que la propuesta de exponer algo más sobre estos temas, me encendió el deseo de aprovechar esta ocasión para ponerme a pensar y a leer algo más sobre ese tema que he llevado, tanto tiempo, entre *esas intrigas del corazón*, cuyo tratamiento siempre postergamos en aras de otras urgencias, sin darnos el tiempo para subirlas a la cabeza y pasarlas por la inteligencia. La invitación a hablar sobre este asunto me mostró que, por lo visto, no era yo solo en tener planteada esta intriga en los entresijos del corazón, sin sacarlo a la luz de la reflexión.

Razones para modificar el título

El tema que inicialmente se me propuso para esta conferencia era: "Causas de la debilidad política de los católicos". Apenas me puse a pensar, me pareció necesario modificar el título que él me proponía. Porque decir: *Causas de la debilidad política de los católicos*. parecería dar por supuestas, y por lo tanto por concedidas y afirmadas, dos tesis que, a mi parecer, habría que preguntarse si son verdad, y que, a primera vista, me parece que no lo son:

¿Son los católicos realmente políticamente débiles? y

¿La debilidad política es un mal? o

¿En qué sentido y condiciones puede decirse que sea un mal?

Los invito a reflexionar conmigo sobre estas dos preguntas y a compulsarlas con ciertos hechos que parecen desdecirlas. Con esto, aunque aún en los prolegómenos de nuestro asunto, ya nos estamos adentrando en él.

¿Son los católicos realmente políticamente débiles?

Prescindamos por un momento de la situación del catolicismo en la Argentina, que es la que nos viene abrumando, se diría que históricamente, con una sensación de impotencia y debilidad. Miremos prime-

ro panorámicamente la historia de la Iglesia y tomemos después en consideración algunos casos concretos que parecen desmentir nuestra impresión local.

Si se consideran globalmente nuestros dos mil años de historia, la Iglesia católica ha perdurado y ha sobrevivido a la ruina, decadencia y desaparición de todos los reinos y regímenes políticos. No hay ninguna otra institución histórica que haya sobrevivido como ella durante estos dos milenios. ¿Cómo decir que es débil el único organismo que sobrevive a los que presumiblemente habrían sido más fuertes? Esta observación nos exige por lo pronto hilar más fino con el concepto de debilidad.

Durante esos dos mil años, los tres primeros siglos fueron de persecución universal y violenta, primero por parte del judaísmo oficial y luego por parte del Imperio Romano. Establecida la paz con el Imperio sobrevinieron épocas de desgarramiento interior de los cristianos debido a las grandes herejías. Siguió la era de las invasiones bárbaras. Sobrevino luego la devastación musulmana de las Iglesias de Africa del Norte y Asia Menor. El primer milenio terminó con el gran Cisma, una ruptura catastrófica de la unidad de la Iglesia. Más tarde, en Occidente, surgieron cátaros, valdenses, husitas, que fueron brotes anticatólicos medievales. A partir de la Reforma protestante se instaló una rabies anticatólica que no ha cesado de inflamar ciertos espíritus y cuya difusión coincide con el primer mundo, sajón opulento, y política, económica, tecnológica y militarmente hegemónico.

Si uno abre los ojos a esa historia de dos mil años y en particular a la segunda mitad del pasado milenio, desde la Reforma protestante; parece que los hechos hacen inaceptable la tesis de que los católicos sean políticamente débiles.

La sabiduría política del apocalipsis de Daniel

Contemplando la vida del hombre católico a través de estos dos mil años, acude espontáneamente al espíritu la figura bíblica de Daniel. Daniel es el creyente que está en situación de esclavitud y opresión en una nación y una cultura extraña, a donde ha sido llevado en cautiverio. Parecería que Daniel y sus jóvenes compatriotas judíos, que están en situación de esclavitud en el destierro, fueran políticamente débiles. ¿Puede haber mayor debilidad política que la de un esclavo, aunque esté destinado a tareas de servicio intelectual en la corte del rey?

Y sin embargo, en el libro de Daniel se asiste al ascenso y caída de un rey tras otro, mientras que el creyente permanece escrutando los signos de la intervención de Dios en la historia, de la venida del Hijo del Hombre y de la entrega del Reino a los elegidos de Dios. Y no sólo eso. Daniel, por el carisma de interpretación de los sueños, se convierte en testigo e intérprete de las debilidades del alma que hay en los reyes, supuestamente los más poderosos políticamente. Daniel es el único capaz de entender, enseñado por Dios, que los gobernantes de este mundo son simples mortales, a menudo presos de su investidura política. Y es quizás el único en compadecerse de esas almas atormentadas por terrores nocturnos. Y en ocasiones se convierte en instrumento de Dios para que esos poderosos reconozcan su señorío divino.

Siempre he visto en el libro apocalíptico de Daniel, una obra bíblica que tiene mucho que enseñarnos a los creyentes como nosotros, a los que nos toca vivir sometidos a regímenes políticos que nos tienen en situación de sojuzgamiento. Tiene mucho que enseñarnos en el cultivo de nuestra relación con los soberanos del mundo.

Daniel se hace útil a ellos principalmente en la dimensión de la profecía histórica y del análisis del alma. ¿No será que los creyentes somos los pastores de sus almas? ¿También de las almas de los gobernantes? Y ¿no estará nuestra debilidad política, como la de Daniel, al servicio de nuestra misión? ¿No vemos acaso nosotros también, como Daniel, subir y bajar a los poderosos de sus tronos? ¿Y no somos también nosotros, como él, depositarios de una sabiduría revelada acerca del sentido y el fin de la historia?

Si nos preguntamos qué es lo que a Daniel le da la permanencia mientras suben y caen reyes, descubrimos que es su fe y su fidelidad a Dios. Una fidelidad que se manifiesta en prácticas que alguien pudiera considerar formalistas: ayunos y abstención de alimentos impuros, horas de oración y alabanza postrado en dirección del templo de Jerusalén. El cultivo y la celosa preservación de la relación con Dios, son lo que le da identidad y firmeza a este esclavo de amos que van y vienen. Es lo de Isaías: “Si no os apoyáis en mí no estaréis firmes” [10]. Y lo de Juan, que pone nuestra victoria sobre el mundo en la fe y no en la capacidad de influjo político: “Lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe” [11].

10 Isa 7,9b.
11 1ª Jn 5,4.

Pero hay algo más que le da a Daniel la capacidad de vivir en la condición de sojuzgado: la esperanza. Su fe incluye un conocimiento del sentido de la historia del que carecen los reyes tanto como del sentido de sus sueños. Daniel sabe que el Señor es Rey de reyes y Señor de señores, que el principado, el imperio, el reino y el poder le pertenecen a Él y que Él lo da a quien quiere y cuando quiere por motivos que Él se guarda en su misterioso designio. Daniel sabe que el Señor dará un día el reino y el poder a los santos. Daniel escruta los tiempos del Mesías, los tiempos del Reino de Dios.

No podemos perder de vista que Jesús se identifica con el Hijo del Hombre de los sueños de Daniel, o sea con el Hombre verdadero a quien Dios le va a entregar el reino, el poder y el imperio, cuando se lo arrebate a los imperios bestiales y soberbios. Si otros pudieron hacer de la profecía de Daniel una promesa mesiánica triunfalista y política, Jesús se encargó de despolitizar la imagen del reino prometido a Daniel y de hacer del Hijo del Hombre que viene glorioso sobre las nubes, un siervo mesiánico sufriente, condenado y ajusticiado por la justicia de los poderes políticos, ante los cuales fue, manifiestamente, militar y políticamente débil.

Y sin embargo, el crucificado inauguraría así un imperio que ha empezado a ser trimilenario. ¿De qué orden es este poder que no es político, y sin embargo se manifiesta también en ese orden, de modo que lo celan, desde Herodes, todos los poderosos?

Parece claro que en la misma fe hay una firmeza que coloca al cristiano en el mundo pero sobre el mundo. Quizás una de las causas del sentimiento de debilidad que tienen algunos católicos, deriva de que no entienden lo que les está sucediendo. Y no lo entienden porque no se dejan iluminar por la revelación que las Escrituras encierran acerca de la historia y del fin de los tiempos.

Pero retomemos el hilo de nuestra reflexión. ¿Somos los católicos políticamente débiles?

Si se consideran los dos, o los cuatro últimos siglos, los católicos ya habrían sido eliminados si no tuvieran una misteriosa capacidad de resistencia, que de alguna manera pertenece también al orden político. Tal es el odio, la saña y la perseverancia sistemática de las fuerzas que se le han opuesto y que han querido exterminarlos.

Según testimonio de Mons. Michel Hrynchyshyn, obispo ucraniano que preside la Comisión encargada de establecer el martirologio cató-

lico en ocasión del jubileo: este siglo ha sido el más sangriento en la historia de las persecuciones anticatólicas. El estudioso David B. Barrett afirma en la Enciclopedia cristiana mundial, que durante los últimos 20 siglos ha habido cerca de 40 millones de mártires, de los cuales 27 millones, o sea casi tres cuartas partes, en el siglo XX [12].

Esto significa que, los católicos, aún no estando en el poder, aún siendo *especialistas en perderlo* como parecen serlo, han tenido y siguen teniendo una fuerza de supervivencia, que es, de alguna manera, una fuerza de orden político. Un vigor que, si no pertenece al orden del *poder* político, sí al orden de la resistencia política, lo cual es, de alguna manera, una cierta forma de poder. Desde hace varios años se ha venido intentando debilitar a los católicos en todos los órdenes y se ha apuntado a su exterminio por vía demográfica, con las políticas an-tinatalistas, por vía socioeconómica con políticas de vivienda, sociales, económicas, fiscales. Por vía jurídica conculcando sus derechos de mayoría alegando respeto a minorías, o cuando convino, donde se convirtieron por fin en minoría, imponiéndoles el derecho de las mayorías sin respeto por ellos. Culturalmente, sometiéndolos a la tiranía escolar.

Quizás la psicopolítica quiera convencernos, para debilitarnos más aún, de que somos débiles y nada podemos. Una poderosa causa de debilidad podría ser la convicción de ser débiles. Porque a nada se atreve el que se siente impotente. Creo que a partir de esta convicción, no me parecía aceptable un título que parecía dar por supuesta una debilidad política de los católicos, sin matizar el sentido de esa afirmación.

Cristo y el Anticristo

Pero la recrudescencia y agigantamiento de la persecución y del correlativo número récord de mártires en este siglo, nos demuestra otro hecho que debemos tener en cuenta, para comprender la naturaleza de la fuerza que se oculta en nuestra aparente debilidad. Este hecho nos demuestra que Cristo es y sigue siendo el centro de la historia y que ésta se ha convertido y se va convirtiendo cada vez más en una lucha en torno a Cristo y a los suyos, una lucha contra nosotros.

12 *Mártires del siglo XX*, en: *Diario Zenit*, Jueves 4 de mayo 2000

Somos llevados así, como de la mano, a poner nuestra debilidad y nuestra fuerza a la luz del pecado original y del Anticristo. "Para poder decir lo que es realmente el Anticristo, hay que aceptar antes la existencia de «el maligno» como puro ser espiritual, y desde luego como un ser *que tiene poder en la historia*. Más aún, hay que concebirlo como el «Príncipe de este mundo», al que con una fórmula extrema se le llama también «el dios de este mundo» (2 Cor 4,4)" [13]. Pues bien, este es el opositor. Una fuerza metahistórica pero también histórica, que da poder a sus servidores y lo arrebata a los de Cristo. Él es "el que acusa a nuestros hermanos" [14], "el adversario, opositor" [15], el que "se disfraza de ángel de luz" y envía a sus servidores disfrazados de ministros de justicia [16].

Para comprender las causas y la naturaleza de nuestra debilidad política debemos, pues, tener en cuenta la revelación de Jesús, acerca del futuro de la Iglesia y del Anticristo, el opositor, el obstaculizador, el enemigo que viene a sembrar cizaña en el trigal [17].

Nuestra lucha –nos dice San Pablo– no es contra hombres sino contra Satanás y los espíritus malignos y por eso debemos buscar nuestra fuerza en el Señor: "potenciaos en el Señor y en el poder de su fuerza, vestíos con la armadura de Dios, para que podáis resistir a las tácticas del diablo, porque nuestro combate no es contra sangre y carne, sino contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos del aire" [18].

Si llegáramos a poder discernir que nuestra debilidad es de este tipo, por estar enfrentados a la oposición de las fuerzas demoníacas que gobiernan nuestra civilización y nuestra cultura, le dan su orientación anticatólica y establecen filtros ocultos para neutralizar nuestros intentos, entonces, ésta sería una debilidad buena, una debilidad teológica. Sería la debilidad de los mártires, en la que se revela la fuerza de Dios. Una debilidad de aquellas que Pablo experimentaba y de las que le reveló el Señor: "mi gracia te basta, porque en la debilidad se hace perfecta la fuerza" de lo que Pablo concluyó: "Muy gustosamente continuaré gloriándome en mis debilidades, para que habite en mí la fuer-

13 Josef Pieper, *El fin del tiempo*, Herder, Barcelona 1998, p. 120
14 Apoc 13,10
15 2 Tes 2,4
16 2 Cor 11,14-15
17 Mt 13,25.39
18 Ef 6,10-12

za de Cristo" [19]. Tal debilidad sería del tipo que Jesús enseña en el Sermón de la Montaña, que son bienaventuradas. Porque los perseguidos por Cristo juzgan al mundo y lo convencen de pecado, de justicia y de juicio.

Por otra parte, no nos dejemos engañar. Aunque Marx, Gramsci y otros críticos de la fe católica afirmen por un lado que el cristianismo y la Iglesia son cosas del pasado, reliquias, cadáveres: "Sin embargo no pierden ocasión de referirse a él, e incluso lo declaran el peor enemigo" [20]. Toda su guerra es contra el pueblo católico.

Coincidentemente, Josef Pieper ha observado que aún cuando la Modernidad pretenda que la historia se desarrolle en un laicismo neutro frente a Cristo, sin embargo, apenas se pone en juego el ejercicio del poder político "de inmediato se habla de forma explícita y hasta exclusiva del cristianismo; y desde luego, se habla de él como de un poder de *résistance*, del «sabotaje». Dicho en lenguaje cristiano: se habla del cristianismo como de la *ecclesia martyrum*, la iglesia de los mártires. Así como el mártir, hablando en un sentido intrahistórico, es una figura de orden *político,* así también el Anticristo es una manifestación del campo político. No es algo parecido a un hereje o a un disidente, que sólo tendría importancia dentro de la historia *de la Iglesia* mientras que el resto del mundo no necesitaría tener noticia de él. No. La *potentia saecularis*, el poder mundano sería –según lo afirma santo Tomás de Aquino [21] – el verdadero instrumento del Anticristo, que es por esencia alguien dotado de poder. Los tiranos y los gobernantes violentos, que persiguen a la Iglesia serían –y continuamos citando al Aquinatense [22] – los representantes (*quasi figura*) del Anticristo. A éste pues, no se lo concibe al margen del terreno histórico, sino que más bien es una figura eminentemente histórica, toda vez que la historia es primordialmente historia política. [...] Al final de la historia, por lo tanto, se instalará un falso orden, sostenido por un abuso del poder político" [23]. A ese pseudo-orden pertenece el engaño y la mentira del ángel de luz, será un engaño exitoso. "Tal vez el pseudoorden del reinado del Anticristo [...] será saludado como una liberación" [24].

19 2 Cor 12,9
20 Alfredo Sáenz, *Antonio Gramsci y la revolución cultural,* Ed. Gladius, Bs. As. 19975, pág 40
21 Comm. In 2m Thes. Cap. 2, Lec. 2.
22 L.c. Lec. 1
23 Josef Pieper, *El fin del tiempo*, Herder, Barcelona 1998, p. 125-126
24 Josef Pieper, O.c. p. 126

Retomemos la idea de Pieper acerca del martirio como hecho político. Los mártires inocentes fueron masacrados por Herodes evidentemente por una razón y con una intención política. Aún hoy, cuando se organiza la masacre moral de la niñez, planificando empresarialmente, mediante la industria de la pornografía, la corrupción de los niños y de la juventud, estamos ante un análogo martirio por razones políticas.

El temor del Faraón ante la fecundidad del Pueblo de Israel y la persecución que inicia con medios sinuosos y secretos buscando su exterminio, era figura de la persecución artera a la que los poderes de este mundo han sometido y siguen sometiendo no sólo ya a la Iglesia institución, o a las instituciones y derechos de la Iglesia, sino a la materialidad demográfica del mismo pueblo católico, así como a su infraestructura económica, escolar e intelectual.

En este contexto, podemos decir que los que se oponen al catolicismo no lo consideran débil de ninguna manera. Y que lo que los católicos experimentan como una debilidad política, no es sino consecuencia de la oposición cerrada de que son objeto y que pertenece al misterio de la historia de la salvación y se explica a la luz de la revelación sobre el príncipe de este mundo y del Anticristo.

Se trata pues de una debilidad de la carne en la que brilla la fuerza del espíritu.

Nuestro combate y nuestras armas son, como lo decía San Pablo, espirituales.

Si llegamos a comprender esto nos desembarazamos de un falso sentimiento de debilidad, pero a la vez nos hacemos capaces de comprender cuál sería nuestra debilidad verdadera: nuestra falta de fe.

Analizando la historia de las persecuciones puede observarse que ni los medios militares violentos (musulmanes y cruzadas, intentos de exterminio...), ni los medios jurídicos y políticos (los estados masónicos y el soviético) lograron la destrucción definitiva del catolicismo. Este hecho lo reconoció Antonio Gramsci, que señaló también la prioridad de la cultura y planeó los métodos de persecución y abolición cultural del pueblo católico.

Pero el Anticristo no cesará en su oposición y la confrontación será cada vez más radical. Los pretextos se irán sincerando cada vez más. Ya no se reprochará a los creyentes visiones sociales o culturales diferentes. Se hará cuestión directamente de su fe como subversiva. La previsión de Josef Pieper es que “La última forma intrahistórica que

adoptarán las relaciones de la Iglesia y el Estado no será la de un "arreglo", ni siquierea la de "lucha", sino una forma de persecución; es decir, la del *acoso de los impotentes por el poder*: Mientras que la manera de lograr la victoria sobre el Anticristo será el testimonio de la sangre" [25].

La enseñanza de nuestra Señora en Fátima

Nuestra Señora se ocupa, en sus mensajes de Fátima, de hechos políticos tales como las dos guerras mundiales y Rusia, o lo que es lo mismo, de la revolución marxista. Se ha observado [26] que 1917 es, en plena primera guerra mundial, el año del triunfo de la revolución bolchevique que instala en Rusia el primer estado no sólo ateo, sino anti-teo [27]. Un gobierno que aspira a ser mundial y que se propone, por primera vez en la historia, como parte de su plan de creación de una nueva humanidad, la erradicación de la religión, que es, en los hechos y principalmente, la erradicación de la fe cristiana, ortodoxa y católica, empezando por el ámbito de las Repúblicas Socialistas Soviéticas Unidas. Pero no sólo en ese ámbito. Pronto comenzará a exportar la revolución anticristiana. Es conocida la participación que tuvieron, en las persecuciones sangrientas durante las revoluciones mexicana y española de las décadas siguientes, los agentes políticos revolucionarios rusos o de la internacional marxista. Recuérdese que Trotsky se asila en México, donde es, a pesar de todo, asesinado.

No sin desvergüenza se ha acusado a los católicos que tomaron las armas para defenderse de este intento de exterminio en México y España de ser violentos y fascistas. Lo sucedido en México y en España, es aleccionador. En México el levantamiento armado fue aplastado, más que por vía militar, por vía diplomática. Pero es cierto que los cristeros de México no contaban con el apoyo de una potencia militar dispuesta a darles apoyo proveyéndolos de armas, sino todo lo contrario. Todo el apoyo de Estados Unidos iba hacia los gobiernos que los perseguían.

25 Josef Pieper, O.c. p. 141

26 Véase Joaquín María Alonso, *Fátima ante la Esfinge. El mensaje escatológico de Tuy,* Ed. Sol de Fátima, Madrid 1979.

27 Aunque el término *antiteo* no sea usual, es, sin embargo necesario. Porque el ateísmo militante y perseguidor, es más que un agnosticismo, es positivamente opuesto a Dios, ya sea como idea ya sea como realidad. La partícula privativa *a*-teo no pinta suficientemente la positiva oposición combativa que expresa la preposición *anti*-teo.

En cambio la insurrección católica en España, y esto no se le perdona, pudo recibir apoyo militar del Eje: Alemania e Italia. Se ha querido de allí sacar argumento para acusar de fascistas a los católicos españoles. La verdad es que compraron armas y aceptaron el apoyo militar de quien se lo podía proporcionar.

Hoy, una salida militar está excluida, porque el poder militar mundial está centralizado y controlado por el gobierno mundial, y éste, como sabemos, nos es cada vez más abiertamente adverso.

Como se ha observado, desde 1970, cambia la atmósfera de renovada confianza de la Iglesia hacia el mundo que caracterizó la época que va de Juan XXIII a la primera parte del pontificado de Pablo VI. Y cambia con razón. Se inaugura entonces un creciente rechazo del magisterio eclesiástico por parte de los Estados y la caída de todas las esperanzas acariciadas entre 1958-1968. Se sancionan las leyes de divorcio, aborto, fecundidad asistida, matrimonio de homosexuales, adopción de niños por matrimonios homosexuales. Y mientras más se acentúan en la democracia liberal el secularismo y la concepción libertaria, moralmente cínica, de la sociedad, más se multiplican los signos de barbarie jamás imaginados en el período de la misma democracia romántica: legalización del aborto, infanticidios frecuentes, violencia infantil y violaciones de menores, comercio de órganos, manipulaciones genéticas salvajes, fraudes fiscales colosales e impunes, denatalidad galopante, droga, disolución familiar, una economía de mercado que sacrifica el bien común y lleva de la mano a los gobernantes [28].

Pero retomemos el hilo de nuestra reflexión: ¿A qué se deben todas estas formas de violencia que apuntan al etnocidio, al exterminio demográfico, o a la desaparición cultural del pueblo católico? ¿A qué se debe este odio inexplicable contra un tipo humano excelente como el que nace de la fe? ¿Cómo se explica que en vez de apreciar sus virtudes, incluso ciudadanas, y de fomentar su existencia y su excelencia, se esté siempre al acecho de sus defectos para pretextar los intentos de exterminio o de desidentificación?

Suelen darse, las pocas veces que alguien reconoce este hecho tan poco atendido, respuestas de orden histórico, político, ideológico o social. Nuestro diagnóstico, lo hemos dicho, es *espiritual*. Se trata de la acedia. Una acedia que ha adquirido dimensiones políticas, de civili-

28 Véase el artículo de Darío Composta, "El malestar de la Santa Sede frente a la democracia liberal", en *Gladius* 16 (1999) Nº 44, pp.103-118.

zación, de legislación, de teorías jurídicas, de ideas filosóficas justificatorias... pero que es de naturaleza espiritual: demoníaca. La acedia es el espíritu del Anticristo, del opositor.

Fátima nos enseña a mirar más allá de los hechos políticos de este siglo, a su significado espiritual. Y en atención al carácter espiritual de la dolencia nos prescribe remedios. Remedios que no son políticos sino espirituales: oración y penitencia, rezo del Santo Rosario, consagración de Rusia al Corazón de María. Y esos remedios espirituales, cuando se aplicaron, demostraron su eficacia, espiritual, aunque de consecuencias políticas.

Fátima nos enseña que el poder político de los cristianos, reside, no tanto en el uso de medios políticos propia y exclusivamente políticos, sino en la aplicación de medios espirituales.

Dios es un agente histórico real, vivo y verdadero, a quien mueven las oraciones de sus fieles. La tentación mesiánica consiste en sustituir nuestras eficacias humanas e intrahistóricas, en el supuesto de que Dios no interviene. Pero es él quien confunde al enemigo, no nuestro, sino de su gloria.

El Espíritu Santo inspira, mueve, actúa. Es necesario prestarle oído atento y seguir sus inspiraciones con corazón obediente. Y esto no sólo a nivel de individuos, sino de todo el pueblo de Dios. Eso es algo que logró Nuestra Señora del Inmaculado Corazón en Fátima.

Me decía un párroco que haciendo el balance de lo que había quedado en su parroquia después de que la devastara el huracán del tercermundismo, y las ideologías, comprobó con asombro, que la que había sobrevivido intacta y saludable era la tan menospreciada *Legión de María.* Son, me decía, mis fuerzas de choque, mis paracaidistas, mis comandos ¿Cómo no me había dado cuenta antes?

Juan Pablo II, el profeta de María

El Papa Juan Pablo II es un hombre, todo de María, compenetrado con los métodos espirituales con que María nos enseña a enfrentar las jugadas histórica y políticas del Anticristo. Pues bien, la convicción que gobierna la acción del Papa Juan Pablo y la enseñanza profética que trasmite es que el motor que impulsa la historia no es la política ni la economía sino la cultura.

> A pesar de su creciente debilidad física durante la segunda mitad de los noventa, Juan Pablo II siguió defendiendo con idéntica energía ese tema principal de su pontificado: la cultura es el motor que impulsa la historia.
>
> Ésta era una lección que había aprendido de su padre y su temprana lectura de los clásicos del romanticismo polaco. Siete décadas de reflexión espiritual y de experiencia personal habían servido para profundizar y consolidar su teoría, que refutaba la tesis contemporánea de que los dos motores del cambio histórico son la política y la economía. El desmoronamiento del comunismo europeo de 1989-1991 había confirmado la proposición de que la cultura dirige la historia. A finales de la década de los noventa, Juan Pablo II centró su propuesta de la "primacía de la cultura" en los cambios históricos a la reevangelización de Europa Occidental, para fortalecer los cimientos de la libertad en las nuevas democracias de Europa Central y del Este, y para la liberación de Cuba [29].

El pontificado de Juan Pablo II es riquísimo en hechos políticos notables, que merecerían un análisis pormenorizado, porque el Papa es un profeta que nos enseña cómo actuar en el terreno político. Juan Pablo II nos enseña que no debemos marginarnos de la política, al mismo tiempo que no debemos permitir que nos encierre y que debemos estar por encima de ella.

No sólo a través de la Secretaría de Estado sino a través de sus enviados, como Mons. Etchegaray, o personalmente, el Papa ha metido la mano sin miedo a los poderosos y sin acepción de personas, en los conflictos del Golfo Pérsico, del Líbano, Mozambique, Angola, Etiopía, Sudáfrica, Sudán, Namibia, Cuba, Haití, América Central, Vietnam, Cabo Verde, Guinea Bissau, China, Myanmar, Liberia, Ruanda, Burundi, Indonesia, Timor Oriental, los Balcanes, en su propia patria polaca y –nosotros no podemos olvidarlo–, conjurando una guerra entre Argentina y Chile; poniendo fin a la guerra de las Malvinas o logrando un armisticio entre Perú y Ecuador.

Si alguien quiere profundizar en este tema podrá consultar la biografía reciente de Juan Pablo II escrita por George Weigel [30]; yo me limitaré a tomar aquí solamente el caso filipino, como ejemplo del po-

29 George Weigel, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza.* Ed. Plaza y Janés-Mondadori, Barcelona-Milán 1993, pp.1052-1053.

30 George Weigel, ob. cit.

der político de los católicos cuando actúan en consonancia obispos y laicos en espíritu de oración, sin miedo y con el rosario en la mano. Y cuando el poder militar y político mundial no está demasiado interesado en impedir su acción.

El caso filipino [31]

En 1985 Filipinas, el único país católico de Asia, vivía el surgimiento de una modalidad distinta de revolución, que reflejaba las ideas de Juan Pablo II sobre la Iglesia en el mundo moderno. Ya desde fines de 1979, la Conferencia Episcopal Filipina intensificaba sus críticas públicas al gobierno del presidente Marcos, cuya actividad represora iba en aumento. En carta pastoral de febrero de 1983 acusaba al gobierno de violación sistemática de los derechos civiles y mala gestión económica, agravada por corrupción en gran escala; también protestaba por el arresto o intimidación de sacerdotes y monjas a causa de su labor por la justicia y advertía a Marcos que sin reformas básicas las tensiones irían creciendo.

A los seis meses, el 21 de agosto de 1983, Benigno *Ninoy* Aquino, destacado opositor de Marcos que regresaba del exilio, fue asesinado de un tiro en la cabeza en el aeropuerto de Manila al bajar del avión. Un mes más tarde, medio millón de filipinos tomaba las calles como protesta contra el régimen. El 27 de noviembre, día en que Aquino hubiera cumplido cincuenta y un años, la conferencia episcopal publicó otra carta donde subrayaba la reconciliación como principal requisito de un verdadero cambio social.

Los primeros meses de 1984 fueron de constante ebullición. En julio, otra carta de la Conferencia Episcopal reflexionaba sobre el asesinato de Aquino como ejemplo de una cultura de violencia instalada por Marcos e insistía en la conversión y reconciliación como única vía de cambio social.

En octubre una comisión independiente concluyó que Ninoy Aquino había sido asesinado por una conspiración militar. En enero de 1985 fueron acusados veinticinco responsables, entre ellos el general Fabián Ver, jefe del Estado Mayor. En julio, la conferencia episcopal condenaba en un Mensaje “el creciente recurso a la fuerza para dominar a la

31 Tomamos estos datos de George Weigel, o. c., pp.679 ss.

gente", una alarmante realidad "que nosotros los pastores no podemos ignorar". En setiembre hubo nuevas manifestaciones contra Marcos. El 3 de noviembre, Marcos aceptó celebrar elecciones a principios de 1986. El Cardenal Sin y sus obispos auxiliares recordaron el deber del voto. El 19 de enero se publicaba un alerta contra la intención del fraude electoral: "un acto gravemente inmoral y anticristiano". Así fue. El 7 de febrero, las elecciones fueron fraguadas y Marcos arrebató el triunfo a su opositora, la viuda Corazón Aquino. La conferencia episcopal, sin pelos en la lengua, denunció el fraude sin antecedentes, afirmaba que un gobierno así elegido no tiene base moral y sostenía que el pueblo filipino tenía la obligación de corregir la injusticia de que había sido víctima "por medios pacíficos no violentos, a la manera de Cristo".

A pesar de que en la Secretaría de Estado del Vaticano reinaba un gran nerviosismo, el cardenal Sin y sus obispos, sin reclamar ni esperar el apoyo vaticano, tuvieron la valentía de seguir con su campaña, declarar moralmente ilegítimo el gobierno de Marcos e invitar al pueblo filipino a tomar medidas no violentas.

El 16 de febrero, durante una misa para la victoria del pueblo celebrada ante un millón de fieles, la viuda de Aquino, Corazón Aquino, hizo un llamado a una campaña de resistencia no violenta contra el régimen que la radio católica Veritas retransmitió a todo el país. Seis días más tarde el ministro de Defensa y un general, segunda autoridad del Estado Mayor, rompieron con Marcos y se atrincheraron en dos puntos. Los insurrectos se pusieron en contacto con el Cardenal Sin y le pidieron ayuda pues estaban ciertos de que sus posiciones serían atacadas. El Cardenal Sin les preguntó si apoyarían a Cory Aquino como presidenta electa. Le dieron garantías de que sí. El Cardenal Sin fue a la Radio Veritas y llamó "a todos los hijos de Dios" para que fueran a los campamentos y protegieran al ministro de Defensa rebelde, al General y a las tropas leales.

La ancha avenida Epifanio de los Santos, que unía ambas bases rebeladas, se convirtió en el escenario de la revolución. Durante tres días cientos de miles de filipinos desarmados llevaban rosarios, flores y alimentos a los tanques con los que Marcos amenazaba a los rebeldes, formando un gran escudo humano entre las tropas del gobierno y los campamentos. Jóvenes y viejos, laicos, religiosos, sacerdotes, de todas las clases sociales, todos acudieron a la avenida revolucionaria. Los que durante años habían vivido en el conformismo tenían la ocasión de convertirse en resistentes no violentos.

Se recordará cómo todo este proceso terminó en la salida de Marcos al exilio y la subida al poder de Cory Aquino. Y se recordará a esta viuda devota del Corazón de María dirigiendo el Rosario con las muchedumbres.

Juan Pablo II aprobaba al Cardenal Sin y a los católicos filipinos. En situaciones como la de Polonia y Filipinas, los pastores tenían la obligación moral de defender la dignidad humana de los estragos y atropellos a sus derechos de unos gobiernos malvados. Esa defensa tenía consecuencias públicas, y a decir verdad políticas, pero no era una toma de partido en el sentido de que la Iglesia se erigiese en alternativa dentro del juego del poder. Se trataba de una toma de partido a favor de un cambio en el propio juego.

No olvidar la dimensión religiosa de la opresión y la injusticia social

Parece importante que en la lucha de los creyentes por la justicia y los derechos humanos, no se pase por alto la dimensión religiosa del problema. En ocasión de la carta de los provinciales jesuitas latinoamericanos, preguntado por un superior acerca de mi opinión, se la expuse en estos términos:

"Yo hubiera deseado que la carta hiciese observar que la ruina material, social y moral en que la adveniente Cultura con sus recetas neoliberales sume a los pueblos latinoamericanos, es una *opresión del pueblo católico*, es decir: de la Iglesia. Y que puesto que el hombre es una unidad, su opresión material, es, como la esclavitud egipcíaca del pueblo de Dios, y como la Babilónica también, una opresión que tiene sentidos y efectos espirituales: sume a muchos fieles en situaciones de miseria que son ocasión próxima de pecado y a veces de apostasía; difunde vicios sociales y espectáculos corruptores, en los que se exaltan y glorifican los pecados capitales y se denigran las virtudes. Que se hubiese dicho claramente que las políticas de trabajo y de vivienda impiden a los fieles tener los hijos que quisieran, educarlos como quisieran; mientras que, por el contrario, muchos ven con dolor que sus hijos se desvían por los caminos de los vicios, de la prostitución y de la droga.

"En Egipto, el pueblo estaba oprimido por la dura servidumbre. Pero el aspecto más afligente de la esclavitud era el religioso: ya no celebraba fiesta ni se alegraba con su Dios. Por eso Dios le dice al Faraón:

deja salir a mi pueblo para que me celebre fiesta en el desierto. La finalidad de la liberación del pueblo esclavo del Faraón, es la celebración cultual. Eso está muy claro en la *Sollicitudo Rei Socialis*, que muestra que la meta de la preocupación social de la Iglesia es la celebración Eucarística [32].

"Al mismo tiempo, como en Babilonia, donde el pueblo estaba por sus pecados, y no inocentemente como en Egipto, en medio de la opresión, un resto fiel, heroico y mártir, pudo santificarse y ser semilla del pueblo que retornaría. También en estas situaciones hay chances de santidad que quisiera que se nos señalaran en términos explícitos que parecería que muchos tienen pudor de usar y que influyen también desde las tribunas a los Provinciales.

"Bien puede hablarse de una *persecución* de hecho por medios político-sociales y económicos, que genera situaciones que conducen al pecado y a la *apostasía* de muchos, pero que también pudiera ser vivida religiosamente, como una coyuntura martirial y de santidad.

"Por otra parte, habría que señalar los efectos espirituales adversos que tiene la adveniente cultura para la evangelización de los no creyentes.

"En una palabra, a todo ese cuadro tan bien pintado en la Carta de los Provinciales Jesuitas de América Latina, le falta, a mi parecer, la explicitación de su sentido espiritual. Y por no culminar en ese diagnóstico, deja con hambre de lo más, de lo último verdadero y definitivo.

"Sería una debilidad verdadera, un error, una deserción de nuestros intereses divinos y de nuestra identidad de Hijos de Dios, someter nuestra crítica a las opresiones que somos objeto, a una censura previa, por no molestar los oídos del Faraón".

32 "La Iglesia sabe que *ninguna realidad temporal* se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que *reflejar* y en cierto modo *anticipar* la gloria de ese Reino que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta, sobre todo ahora, condiciona a aquélla. [...] El Reino de Dios se hace, pues, *presente* ahora, sobre todo en la celebración del *Sacramento de la Eucaristía* [...] Quienes participamos en la Eucaristía estamos llamados a descubrir, mediante este sacramento, el *sentido* profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz; y a recibir de él las energías para empeñarnos en ello cada vez más generosamente, a ejemplo de Cristo que en este Sacramento da la vida por sus amigos" (*Sollicitudo Rei Socialis* 49).

Errores católicos en el desempeño del poder político

Quiero seguir reflexionando ahora con ustedes sobre algunos hechos históricos que nos pueden enseñar a evitar *errores* que, a juicio de agudos analistas, han cometido los católicos en el ejercicio del poder político.

Una de las formas más sutiles de la persecución del Anticristo consiste en usar a los católicos, jerarquías o fieles, para sus propios fines, cediéndoles el poder, o parcelas controladas de poder, o ilusionándolos de que han obtenido o se les ha confiado el poder político. Puede también intentar embriagarlos con los éxitos que les permiten alcanzar, como pago del servicio que prestan los católicos a los fines que ellos no han fijado, y de la renuncia a su fe o a su identidad, en el ejercicio del poder político.

Las añejas triquiñuelas de los soberanos para usar a la Iglesia para sus fines las describe así Carl Amery:

> En la historia de Europa siempre ha habido soberanos que –de buena o mala fe– han delegado determinadas tareas a la Iglesia o las Iglesias. Tareas que, por un lado, evitaban o rechazaban ellos mismos como peligrosas para el sistema, y por otro les daban "controles internos" adicionales, que completaban convenientemente los medios, legales o ilegales, del Poder del soberano sobre la Iglesia. Quizás fue Constantino el primero de esos soberanos; en todo caso, la restauración de los Hohenstaufen, en la Alta Edad Media, se sirvió más o menos hábilmente de una ideología derivada del Cristianismo, y la técnica se perfeccionó del todo en el galicanismo y el josefinismo. Eso no quiere decir que esos intentos hayan sido puramente negativos para la Iglesia. Incluso en el justo momento histórico, produjeron cambios importantes y positivos en el "Catolicismo", es decir en las encarnaciones [culturales] de la Iglesia dentro de cada nación y época. Para nosotros, lo más importante es que esos soberanos intentaron por un lado limitar o destruir el influjo de la Iglesia, pero que, por otro lado, le concedieron un "sector" [de poder] en el que no sólo le dejaron las manos libres, sino que incluso la estimularon poderosamente [33].

El intento del poder político de usar a la Iglesia y a los católicos es algo a lo que debemos estar atentos, y me pareció no podía dejar de

33 Carl Amery: *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Nachwort von Heinrich Böll.* Ed. Rohwolt, Hamburg 1963, cita en págs. 9-10. Hay trad. Castellana: *La Capitulación. El Catolicismo alemán hoy,* Ed. Nova Terra, Barcelona 1966, cita en pág. 15.

señalar aquí. Sobre todo porque nos prepara para comprender mejor lo sucedido después de la segunda guerra mundial con el catolicismo europeo.

Causas del fracaso político de las democracias cristianas en Europa

Es digno de meditarse el hecho de que tras la segunda guerra mundial, Europa fue reconstruida por partidos cristianos (las democracias cristianas) y por grandes hombres de estado católicos (De Gasperi, Adenauer, etc.) y lo que resultó es un mundo neopagano y descristianizado. ¿Cómo fue posible y a qué se debió?

Se debió –afirma Augusto del Noce– a que los partidos que lideraron estos grandes hombres, las democracias cristianas, pusieron su confesionalidad de lado por principio metódico y se dejaron convencer por el Poder Mundial, de que el espectro del comunismo que aterrorizaba a Europa occidental sería conjurado por el ensalmo del bienestar material y no en el poder de la fe y del espíritu. Crearon pues estados del bienestar secularizados [34]. Ese fue el equivalente político de la inversión antropológica en teología.

¿Cómo sucedió esto? La secularización había penetrado en la teología, es decir, en el pensamiento cristiano: se había impuesto la convicción de que no le corresponde al cristiano crear un orden cristiano. No era necesaria la fe, bastaba la coincidencia moral entre católicos, liberales, socialdemócratas, republicanos. Se postulaba nuevamente el imperativo liberal de confinar la fe en el templo y la sacristía, cohonestado con la afirmación naturalista de que "lo importante es la moral" y el "misterio cristiano" es *prescindible*. Tras lo cual se concentraba el dilema ético en la disyuntiva y conflicto *democracia-totalitarismo*, *fascismo-antifascismo*. Se minusvaloraba y consideraba marginal la dimensión religiosa del conflicto. Escamoteando y ocultando el dilema religioso: teísmo o ateísmo político.

"La falta de reconocimiento por parte de la Democracia Cristiana, de la esencia antirreligiosa del comunismo –ha dicho Augusto del Noce– se reflejaba en el modo equivocado de afrontarlo. La ilusión estaba en pensar que para su extinción sería suficiente la simple difusión

34 Véase: Massimo Borghesi, *Postmodernidad y Cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, el capítulo: *La Crisis del catolicismo político según Augusto del Noce* pp. 121-140.

del bienestar. Sin reparar en que la consolidación de la «sociedad opulenta» eliminaba, efectivamente, la miseria, pero al mismo tiempo iba dando lugar a un extrañamiento y soledad hasta entonces desconocidos entre los hombres. Debido a esta coincidencia entre abolición de la miseria y extensión de la alienación, la sociedad opulenta, minada en su interior por una literatura de alienación que la presenta como invivible y reclama su transformación [revolución] ejerce de hecho una función procomunista" [35].

La debilidad de la fe de los católicos [nótese bien: no la debilidad *política*, sino la debilidad de la fe, que es en realidad su única y verdadera debilidad] se demuestra en que estuvieron dispuestos a admitir que "el misterio de la verdad" y "la verdad de su misterio" es, realmente, algo *prescindible*. Esa debilidad cultural, la pagó el catolicismo con la instrumentalización política de que fue objeto para construir una sociedad que hacía extraña y obsoleta la realidad cristiana.

Los cristianos no se mantuvieron al margen de la historia ni de la política –como temía y quería evitar Maritain– más aún, las democracias cristianas europeas fueron gobierno y construyeron un mundo. Pero ese mundo no sólo resultó a-cristiano, sino anti-cristiano [36].

A los católicos se les concedió el poder político a cambio de que cedieran la configuración de la cultura. Se les puso a administrar el agua y se les quitó el dominio de la fuente. Otra vez, los creyentes construyeron pirámides para el Faraón. Sin advertirlo, se dejaron esclavizar.

La asimilación como error político de los católicos

La renuncia a la propia fe y a la propia identidad es un error en primer lugar y sobre todo, religioso. Su inmediata consecuencia se manifiesta en el orden de la cultura. Por fin se manifiesta en el orden político. Tal fue el error que cometieron muchos ilustrados e inteligentísimos fieles católicos en su actuación política. De la naturaleza y del proceso de esa asimilación cultural se han dicho cosas que quiero resumirles aquí [37].

35 Massimo Borghesi, *Postmodernidad y Cristianismo*, pp.128-129.

36 Massimo Borghesi en: *Postmodernidad y Cristianismo*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, Cap.: *La crisis del catolicismo político en A. del Noce*, nuestra cita en pp.128-129.

37 Sigo aquí, comentándolo libremente, el pensamiento de Fernando de Haro, en su *Introducción* a la obra de Massimo Borghesi, *Postmodernidad y Cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ed. Encuentro, Madrid 1997; ver pp.20-21.

A partir de la creación de los dos bloques en Europa, después de la segunda guerra mundial, la asimiliación del cristianismo y en particular de los católicos a las ideologías dominantes, va sufriendo diferentes transformaciones.

En la década del 50 y del 60 el catolicismo se americanizó. Ante la cruel persecución comunista, el mundo libre nos ofrecía por lo menos eso: la posibilidad de rendir culto y enseñar la doctrina a nuestros niños en libertad. Pero nos resultó difícil a los católicos distinguir entre el anticomunismo yanqui y nuestros propios sentimientos ante el régimen perseguidor. Se nos politizó fácilmente la mirada sobre el bloque comunista y muchos perdieron de vista la verdadera entidad del marxismo y a la vez la del capitalismo, porque, en realidad, ambos se oponían en el mismo orden de cosas.

Ya a fines de la década de los 60 y en la década de los 70, sin embargo, se infiltra en el catolicismo el marxismo: tercermundismo evangélico, teología de la revolución y teología marxista de la liberación. Nos aplican en América Latina las recetas de Antonio Gramsci.

Al llegar los 80, la ideologización asume la forma del humanitarismo: la Iglesia reducida a una forma más de una religiosidad vaga a la que se retorna tras las décadas de materialismo.

Hay algo que es común a este apoyar el hombro contra diversos postes. Todos estos "ismos" tienen su origen, más o menos consciente, en la búsqueda [o la aceptación ingenua cuando nos es ofrecido]del apoyo del poder y en la creencia de que a su sombra se podría revitalizar la fe. En realidad se está renunciando al propio origen e identidad. Pero sobre todo se está ignorando el carácter mixto, en parte anticristiano y demoníaco, de los poderes mundanos.

Se trata de un fenómeno semejante al constantinismo del siglo IV, que, cuando buscaba el apoyo del Imperio, estaba ya desconfiando de la vitalidad inherente al hecho cristiano.

Ahora el objetivo ya no es corregir la fuerza de unas instituciones, pero sí el respaldo del poder hegemónico. No se entabla un franco diálogo con él desde la propia identidad sino que se acepta la disolución en sus categorías. En realidad, la historia de estos treinta años es, en gran parte, la historia de múltiples integrismos occidentalistas, que han ido cambiando su rostro.

¿Qué es un integrismo? El integrismo se caracteriza por identificar la vitalidad de lo religioso con el poder. En el fondo, en confiar más en

la acción política que en la fuerza de la propia identidad de fe generadora de cultura.

Mientras eso sucede, el *humus* cristiano a fuerza de no alimentarse termina por desaparecer. Los valores tan traídos y llevados no han sido capaces de sostenerse por sí mismos y han dejado de ser mentalidad común espontánea.

La gran alianza de posguerra entre el mundo y las democracias cristianas ha esterilizado la fe y convertido los humanismos en vagas utopías.

Pero se impone que pongamos término a nuestras reflexiones.

Quienes quieran seguir profundizando en la meditación de estos temas, e ir más allá de las recetas prácticas, podrían leer la que considero la obra más importante de los últimos tiempos en el catolicismo argentino y latinoamericano. Me refiero a *La Cultura Católica*, de Fray Aníbal E. Fosbery O. P. [38].

Después que Antonio Gramsci, uno de los mayores y más inteligentes enemigos de la fe ha llegado a la conclusión de que la lucha contra los católicos, para ser eficaz, debe empezar en el terreno cultural, para que el camino político sea por fin eficaz, no podemos los católicos ser tan ciegos como para ignorar el consejo del enemigo.

Más que por nuestra debilidad política deberíamos preocuparnos por nuestra debilidad cultural. Y más que por nuestra debilidad cultural, debería preocuparnos la debilidad de nuestra fe, que, como muestra Fosbery, es la fuente de la cultura católica.

La cultura católica no es un punto de partida sino un punto de llegada [39]. El punto de partida de la cultura católica a lo largo de toda la vida de la Iglesia, ha sido la fe y principalmente la fe celebrada en el culto. La fe, no como un instrumento para generar cultura, o para usar políticamente. Sino la fe, como lugar de reposo en el fin último.

Orientaciones prácticas

"Entonces ¿qué tenemos que hacer, hermanos?". Es la pregunta de la que parte Fr. Aníbal Fosbery en su obra. Y es la pregunta con la que quiero introducir la conclusión de esta conferencia.

38 *La Cultura Católica*, Ed. Tierra Media, Buenos Aires, 1999, 736 pgs.
39 A. Fosbery, o. c., p.716.

¿Qué hacer?

Siento que no tengo otras propuestas para hacerles que las que propuse recientemente al final de una conferencia tenida en Buenos Aires. No los considero consejos míos, sino invitaciones proféticas que el Señor me envía a predicar y hoy les llegan por mi intermedio:

¿Qué hacer?

En primer lugar: no temer. La civilización de la acedia es la que teme. Teme al Espíritu Santo, a los creyentes, a la comunión de Dios con los hombres. Sus raíces se nutren de los profundos terrores del príncipe de este mundo y de las tinieblas. Como dice Santiago: los demonios tiemblan. La civilización de la acedia no merece detenerse a contradecirla. Sí es necesario tenerla discernida y conocida para no sucumbir a sus engaños. Es una civilización profundamente infeliz y enemiga de la felicidad. Su Faraón es mentiroso y homicida desde el principio. Desde la Cruz, en adelante, la pasión de los que aman a Dios es su derrota.

¿Qué hacer? En segundo lugar: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Allí está al mismo tiempo la felicidad y la derrota del pecado.

Bien dice San Juan: "No hay miedo en la caridad, la caridad perfecta exorciza el miedo" (1 Juan, 4,18). El gozo de la caridad, exorciza la acedia.

El que ha asistido a un exorcismo y lo ha visto retorcerse de ira, de sufrimiento y de odio ante la alabanza o un canto de amor, sabe que Juan dice la verdad. La caridad ardiente es ella sola un poderoso exorcismo que destruye el dominio del espíritu de la acedia.

¿Qué hacer? Aspirar ardientemente al carisma mejor, al camino mejor. Desear intensamente el fervor de la caridad y pedirla, pues es un don. Nadie es culpable de no lograrla, sino de no pedirla.

En este mundo frío: los tibios se congelan. Hemos de ser nosotros, los hijos de Dios los que lo encendamos y calentemos en el fuego del Espíritu Santo. Para eso fuimos engendrados en ese Espíritu, para eso fuimos llamados, para eso fuimos preservados.

No hay otra dicha que la caridad, no hay otra desdicha que el pecado. Y ningún pecado más grave y más difícil de sanar que la tristeza opuesta al gozo de la caridad. Tristeza que anima a la Babilonia moderna y la incita contra el pueblo de Dios. El Príncipe de este mundo

no lo juzga con mirada humana por las debilidades de la carne, sino que teme de él lo que puede ser por el poder divino.

Si queremos instaurar el Reino de Cristo, o construir la civilización de la caridad, que no es la de la filantropía, hemos de saber que el terreno no está vacío y que los que lo ocupan organizan la resistencia contra Jerusalén. Pero se nos manda no temer y se nos manda amar con todo nuestro ser. Si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros?

Los que van por el camino de la Caridad, que es la única que permanece después que pasa todo, prevalecerán: todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe.

La Reina de las Siete Espadas

Hay una obrita poética de G.K. Chesterton de la que quiero citarles unos versos para terminar. En esta obrita, Chesterton presenta a siete caballeros de María: Santiago de España, San Dionisio de Francia, San Antonio de Italia, San Patricio de Irlanda, San Andrés de Escocia, San David de Gales y San Jorge de Inglaterra. Son siete campeones de la cristiandad que aparecen aquí solamente como tipos de las diferentes naciones, explica Chesterton, y no tienen coincidencia con los santos históricos que les dieron nombre, sino que desempeñan un rol de figuras de santidad legendaria. Cada uno de ellos habla de sus luchas. Y al final, todos acuden juntos a María lamentando sus derrotas:

> Perdimos las tizonas en la batalla; y nos rompimos el corazón contra el mundo
> Desde que salimos de delante de ti, con el estandarte dorado ondeando en el viento
> Desarmados, derrotados y dispersados vuelven ahora tus paladines
> Retornan de la tierra de los dioses mudos. ¿También tú vas a quedarte muda?
>
> Se quedaron esperando. Minuto a minuto el susurro se ahuecaba de un horror de duda;
> Hasta que de pronto, una voz que sonaba lejana y apagada por la pena, como hablando consigo misma, les dijo:
> ¿Es que no sabéis, vosotros, los que buscáis, dónde escondí yo todas las cosas?

Lejos, como la última perdida; vuestras espadas las tengo guardadas en mi corazón

Y pareció que las espadas caían, con un estruendo como el de los rayos cuando caen.

Y los fantásticos caballeros se inclinaron para reunirse y ceñirse de nuevo para la pelea.

Todo se volvió negro, sonó una trompeta, pero en este relámpago de negrura

Con el ruido de las espadas caídas, me desperté: y el sol ya estaba alto.

Siempre hay luz al final del camino de los que aman a Dios, porque para los que aman a Dios todas las cosas cooperan para el bien [40]. Y esa luz, no es otra cosa que el Corazón de Nuestra Madre, que guarda allí las obras del amor.

Oración

Padre, engéndranos, en esta hora, y en cada hora; en este día, y en cada día. Queremos recibir el ser de Ti siempre y en cada momento aquí sobre la tierra; y en el cielo eternamente, para que podamos glorificarte como Tú lo mereces. Danos el ser, el ver, el oír, el pensar, el entender, el querer tu voluntad, el recordar tu caridad, el quererte sobre todas las cosas. Oh Tú Padre, fuente de caridad, de donde venimos y hacia donde vamos. Gozo nuestro y paz nuestra. Felicidad nuestra. Te adoramos, te alabamos, te bendecimos. No tenemos felicidad fuera de Ti. Darte gloria es la felicidad de tus hijos. No nos dejes caer en la tentación en esta civilización de la acedia en la que nos has colocado, que se entristece por nuestras alegrías. Líbranos del Malo. Que nada pueda su tristeza contra el gozo de tus hijos. Para que nada empañe tu gloria y la que le diste a tu Hijo Jesucristo. Amén.

40 Romanos 8, 28.

Joseph Cardinal Ratzinger

24 de octubre de 2000

Dr. Carmelo E. Palumbo
Director del *Centro de Investigaciones de Ética Social*
Paraguay 1365 - 2° Piso Of. 16
1057 Buenos Aires
ARGENTINA

Muy estimado en el Señor:

Me complazco en acusar recibo de su atenta carta del pasado 17 de mayo, con la que adjunta su libro *Guía para un estudio sistemático de la Doctrina Social de la Iglesia*.

Deseo ofrecerle mis más cálidas congratulaciones por esta óptima *guía* de estudio, no sólo por la importancia siempre urgente de la materia tratada, sino particularmente por la grande competencia que Usted demuestra en el campo social de la moral católica, así como por su cualificado seguimiento de la enseñanza de la Iglesia.

Al augurarle que dicha obra obtenga la difusión que merece, y colabore especialmente en la cabal formación de la clase dirigente de argentinos católicos, invoco sobre Ud. y sobre sus colaboradores del Centro de Investigaciones de Ética Social las abundantes bendiciones del Señor.

+ Joseph Card. Ratzinger

FE Y CIENCIA EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

JUAN ANTONIO WIDOW

I

Para entrar en el tema, es necesario tener claras las nociones fundamentales de fe y de ciencia, pues son precisamente estas nociones las que, con la crisis de la cual hemos de tratar, entran en completa confusión. La más elemental regla de método nos dice que hay que entender la confusión desde la claridad: en caso contrario somos simplemente sus víctimas.

La fe es un acto de la inteligencia. Por lo mismo, en cuanto virtud teologal radica en esta facultad, elevada sobrenaturalmente al asentimiento de lo que Dios ha revelado. Su objeto es éste: lo que ha comunicado Dios a los hombres. Es conocimiento de Dios, participación del conocimiento con que Dios se conoce, y que Él mismo ha comunicado a los hombres. Ahora bien, no hay comunicación si el medio no es conforme a aquel a quien se le habla: en otras palabras, no existe revelación de ningún tipo –ni entre hombres, ni de Dios a los hombres- si lo que se revela no se expresa en un lenguaje entendible por aquel a quien se da la revelación. La revelación de Dios a los hombres, para ser tal, había de ser necesariamente en el lenguaje propio de los hombres. Y este lenguaje es el que corresponde a una inteligencia, la humana. Es decir, es el lenguaje que expresa lo *inteligible*.

Decía el Cardenal Siri en una célebre carta pastoral a sus sacerdotes de Génova: "Lo que he llamado «medios de expresión» de la Revelación son los mismos que se emplean para cualquier investigación, construcción o afirmación filosófica, literaria o científica. Si tienen un valor para expresar las realidades reveladas, tanto terrenas como divi-

nas, tienen un valor en el puro y simple pensamiento humano. Más todavía: primero lo tienen en éste, después en aquello. Cuando al servir a la Revelación connotan una realidad divina, presuponen la capacidad de connotar una realidad terrestre, objetiva, concreta" [1].

Está claro que, puesto que es Dios el que se revela a Sí mismo a los hombres, no hay comprensión –en el sentido estricto del término- por éstos de lo que se les revela. Se les comunica un misterio. Pero se les comunica *en cuanto* es misterio, es decir, no como algo ininteligible, sino como aquello que por su perfecta inteligibilidad supera infinitamente los límites de una inteligencia creada. No se pone una lápida sobre la inteligencia humana, prohibiéndole el conocimiento, sino que, por el contrario, se la abre a la infinitud de un objeto en el cual encuentra su máxima perfección sin que sea posible agotar su inteligibilidad. Por ser conocimiento de fe –y no puede ser de otra índole en la vida terrena de los hombres- es oscuro, *secundum non visum* –como *modo* de conocimiento, imperfecto-; pero por ser asentimiento a lo revelado por Dios, en razón de ser éste su objeto, es el conocimiento más perfecto que puede tener una creatura; es la perfección mayor a la cual puede aspirar su inteligencia; es la consumación de la creatura intelectual, la cual, desde las realidades inteligibles a ella proporcionadas, las del mundo sensible, es elevada sobrenaturalmente hasta alcanzar la plenitud de lo inteligible en la realidad divina, aunque a esta plenitud llegue, en esta vida, sólo a través del velo de la fe.

Enseña Pío XII en la encíclica *Humani Generis*: "Las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido reuniendo durante varios siglos para llegar a obtener algún conocimiento del dogma…, se fundan, realmente, en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no es de admirar que alguna de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también aprobadas por los Concilios ecuménicos, de tal suerte que no es lícito apartarse de ellas" [2].

Son, entre otras, aquellas antiguas nociones filosóficas de *substancia*, *esencia*, *persona*, etc., las que han sido consagradas en el dogma

1 Card. Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, Carta pastoral *Ortodoxia, Concesiones, Compromisos*, del 7 de julio de 1961, en revista "Verbo", Madrid, Nº 17, s.d., pág. 12.

2 Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos pontificios*, tomo I, Madrid, 1967, pág. 1126.

católico y que han adquirido por ello una inmutabilidad de significado que las pone por encima de la contingencia de los entendimientos humanos. El Concilio Vaticano I, al definir cómo puede la inteligencia de los hombres crecer en el conocimiento de la verdad revelada, dice, tomando unas palabras del *Commonitorium* de San Vicente de Lerins, que ese crecimiento sólo es posible si se da "en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma sentencia", *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia* [3]. Lo cual significa que tiene carácter dogmático no sólo la verdad definida, sino también las nociones y los términos con que se la ha definido.

En consecuencia, el conocimiento que tenemos por la fe teologal se halla directa y necesariamente vinculado a todos los otros conocimientos que alcanza o puede alcanzar nuestra inteligencia. No constituyen compartimentos separados, a pesar de ser conocimientos cuyos orígenes –sus objetos formales *quod* y *quo*, según la terminología de los escolásticos- son distintos. Todo entendimiento tiene como fin la verdad, y la fe tiene como objeto la Verdad primera, aquella por la cual toda verdad es verdad. Por esto, Santo Tomás de Aquino, al hablar de la naturaleza de la teología, dice que "puesto que la Sagrada Escritura considera algo en cuanto es revelado, todo lo que sea divinamente revelable comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia" [4].

¿Qué es lo *revelable* por Dios? En un sentido inmediato, todo lo que se refiera a la finalidad sobrenatural para la cual los hombres han sido creados y redimidos. Y en un sentido mediato, pero no por ello impropio, todo lo inteligible, todo lo que se halla, desde toda eternidad, en la mente de Dios, es decir, todo lo verdadero que, por ser tal, participa de la Verdad primera.

El saber que deriva de la fe es, por tanto, absolutamente universal. Es un saber formalmente teológico, pues conoce algo en cuanto referido a Dios o procedente de Él. Pero esto, lo referido a Dios o procedente de Él, es *todo* lo que es o puede ser, por lo cual, lo que cualquier ciencia humana conoce, en cuanto implica necesariamente esa referencia a Dios, es objeto de la teología, y de este modo guarda una re-

3 Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1800.

4 "Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est,, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una" (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 in c.).

lación necesaria con el principio de este saber, que es el asentimiento de la fe teologal.

Ahora bien, si por la razón humana es posible conocer, a partir del asentimiento de la fe, todo lo verdadero en cuanto participa de la Verdad primera, también por ella es posible, partiendo de sus principios naturales y evidentes, conocer a Dios en cuanto se halla presente, como causa creadora, en sus efectos, las creaturas. Ambas vías se implican mutuamente: por ello, si se niega la capacidad del entendimiento humano para explicar lo que está implícito en el dogma de fe, también se le niega la posibilidad de que desde el conocimiento de las creaturas alcance el conocimiento del Creador. En ambos casos se halla en juego la universalidad del objeto propio de la inteligencia. En ambos casos lo que se niega es la condición misma de *inteligencia* de la máxima facultad cognoscitiva del hombre.

Por esto, el primer canon del Concilio Vaticano I sobre la Revelación dice: "Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" [5]. Y Pío XII, en la misma encíclica ya citada, reafirma esta verdad fundamental, al expresar que "todos conocen bien cuánto estima la Iglesia el valor de la humana razón, cuyo oficio es demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal, comprobar invenciblemente los fundamentos de la misma fe cristiana por medio de sus notas divinas, establecer claramente la ley impresa por el Creador en las almas de los hombres y, por fin, alcanzar algún conocimiento, siquiera limitado, aunque muy fructuoso de los misterios" [6].

Cuando estos principios han estado claros en la mente de los hombres, no ha habido problema respecto de la relación entre la fe y la ciencia. La finalidad común de ambas, la contemplación de la verdad, ha fijado un criterio e indicado un camino a la inteligencia humana que, para nadie que profesase la fe católica y se aplicara al conocimiento de la naturaleza, se le mostraba oscuro o incierto. En la medida en que buscaran saber *lo que son* las realidades del mundo, en que procuraran desentrañar su verdadera naturaleza o su esencia, ésta se les presentaba como un espejo o al menos una huella de la realidad

5 Denzinger, *op. cit.*, n. 1806: "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit".

6 *Humani generis*, loc. cit., pág. 1129.

divina. De ahí que muchos de los grandes científicos, como San Alberto Magno, vieran en las realidades creadas símbolos de la divinidad. La ciencia es contemplación de la naturaleza de las cosas, es conocimiento de la verdad entrañada en ellas, y conduce así a la inteligencia humana a la contemplación de la Verdad primera, es decir, a la sabiduría. Todas las ciencias, en cuanto tienen como fin la verdad, constituyen un orden, en el cual "son subordinadas –escribe el gran Alberto– aquellas que no buscamos como fines del conocimiento especulativo, fines en los cuales se encuentra la felicidad última, puesto que las buscamos más bien porque encontramos en ellas lo intelectual como incorporado, del mismo modo como vemos la luz incorporada en los colores, y las buscamos para recoger, separando, lo que en ellas hay de verdad y de luz pura e intelectual y para perfeccionar en nosotros el objeto puro e inmutable de contemplación" [7]. Quien esto escribía era, ciertamente, un contemplativo, pero era también un matemático, un botánico, un biólogo, un astrónomo, etc., como no los había mayores en su tiempo. Entre las muchas conclusiones a las cuales llegó, está la de que la tierra es una esfera con un diámetro de 13.640 kilómetros –expresados en las medidas usadas a mediados del siglo XIII– y una circunferencia de 42.840 kilómetros.

¿No buscaban estos antiguos científicos las aplicaciones técnicas de sus saberes? El mismo Alberto es muy claro al establecer la jerarquía de valores: "No hay nadie libre entre los hombres, pues todos trabajan por interés de lo útil, sin tender a lo que hay de divino en ellos mismos… La causa de que casi todo el mundo se dedique a la ciencia de lo útil, es que todos buscan el lucro y pocos lo que es de suyo causa del saber, que es sin embargo lo único humano… Por esto dice Avenzoreth que casi todos los hombres, salvo unos pocos varones honorables, han de contarse en el número de las bestias" [8]. No ignoraba Alberto la posibilidad de aplicar las ciencias para utilidad de los hombres, puesto que él mismo procuró esa aplicación. Tampoco ignoraba la existencia de multitud de hombres que –nada nuevo bajo el sol– buscaban más el propio provecho que la perfección de su espíritu. Pero había que establecer la distinción fundamental entre el científico que busca el conocimiento en cuanto contemplación de la verdad y

7 *Metaphysica*, liber I, tractatus 1, cap. 4; en *Opera omnia*, Institut Albertus Magnus, Colonia, vol. XVI, pars I, pág. 20.

8 *Ibid.* I, 2, 8 y 9; vol. XVI, I, págs. 25-26. El autor árabe citado es probablemente Avenzoar (Ibn-Zuhr), contemporáneo y coterráneo de Averroes.

perfección del hombre, y el alquimista de mala estofa –aunque a veces muy versado en la ciencia- que sólo busca lucrar con sus recetas.

II

Figuran en la historia de la filosofía de Occidente hombres de inteligencia bastante limitada, sobre todo en su capacidad para entender los grandes temas metafísicos, y que sin embargo han ejercido una influencia sobre el modo de pensar de muchas generaciones que, en relación a esas propias capacidades, ha sido del todo desproporcionada. Uno de ellos es Guillermo de Ockham, que declaró iniciar con su obra la *vía moderna* de la filosofía, y que efectivamente la inició, a pesar de que las explicaciones que diera acerca del valor del conocimiento intelectual humano sean tan poco claras, tan superficiales y a veces tan contradictorias. El hecho es que el *nominalismo*, que ha marcado la historia de la filosofía hasta nuestros días, tiene su origen en este franciscano inglés. Su difusión, a partir de la primera mitad del siglo XIV, es extraordinaria; domina en la mayoría de las universidades, y marca la dirección principal tomada por la filosofía y la teología escolásticas hasta el siglo XVI.

Al nominalismo se debe el nacimiento de la llamada ciencia moderna. Por lo menos a él se debe la ruptura entre la antigua concepción de las ciencias, la de Alberto Magno por ejemplo, y la nueva, aquella cuyas bases pretende fundar Francis Bacon. ¿En qué consiste esta ruptura? Para Ockham y sus discípulos, el conocimiento intelectual humano tiene como objeto propio las cosas singulares, no las esencias universales. Cuando hablan de conocimiento abstractivo, esta abstracción no consiste en descubrir lo esencial de las cosas a partir de la experiencia de los sentidos, según la entendieron Aristóteles y los escolásticos que le comentaron, sino en separar ciertos datos de la experiencia, para considerarlos sin tener en cuenta algunas de las circunstancias que los acompañan. Por ejemplo, sin considerar que la realidad que es objeto de atención tenga ahora existencia o no la tenga. Siempre, cualquiera sea el método de observación, lo conocido es el hecho singular, nunca algo de suyo universal. Al sostener esto Ockham es tajante y hasta agresivo: "ninguna realidad fuera del alma, sea por sí o por algo que se le añada, real o de razón, de cualquier manera que se la considere o que se la entienda, es universal; pues tan imposible es que una realidad fuera del alma sea de cualquier modo univer-

sal…, cuanto lo es que un hombre, bajo cualquier consideración o de cualquier modo, sea asno" [9].

Es obvio que nadie va a encontrar en la realidad extra-mental concreta esencias universales tal como encuentra a su vecino. Pero también es obvio que nuestro conocimiento intelectual y el lenguaje que lo expresa no tendrían ningún sentido si *en* los individuos concretos percibidos por los sentidos no descubriésemos, por obra de la misma inteligencia, *lo que son* esos individuos, es decir, sus naturalezas o esencias, las cuales son reales, tan reales como puede serlo la diferencia que hay entre un hombre y un burro. Nadie mínimamente sensato dirá que ambos se distinguen sólo en su apariencia, o en cuanto *fenómenos*. Y si alguien lo llegara a decir, tan presente seguiría teniendo la diferencia, que se lo diría al hombre, no al burro…

Las conclusiones de Ockham no van a afectar, por lo menos de modo inmediato, la vida práctica cotidiana de los hombres, en la cual no sobrevivirían si les hiciesen caso a los muchos filósofos que han sostenido que las cosas no son como el sentido común nos dice que son. Pero sí van a afectar a la inteligencia de los hombres, a la actitud que asuman los científicos ante sus objetos. Esta actitud no será ya la de Alberto Magno, quien buscaba en la observación de los hechos la contemplación de las esencias. El científico cuyos principios y métodos se inspiran en el nominalismo verá ante sí únicamente el fenómeno, el hecho concreto experimentable y mensurable, tras el cual no esperará hallar nada que pueda constituirse en objeto de meditación o de reflexión intelectual. La ciencia, encarada de esta manera, no se verá ante los límites que su natural subordinación al saber más perfecto le impone, pero tampoco encontrará la vía para que la inteligencia trascienda el mundo de lo contingente y mutable y alcance el de su objeto más propio, lo que de suyo es inteligible.

El entendimiento humano tiene una necesidad que le es natural, y de la cual por lo mismo no puede prescindir, aunque reniegue de su propia naturaleza: esa necesidad es la de universalizar, la de alcanzar, mediante alguna abstracción que descarte lo cambiante y efímero del mundo de los sentidos, algo que permanezca, que tenga un valor estable y más o menos uniforme, algo que le permita *dar razón* de lo que conoce. Para la ciencia en su sentido tradicional las esencias son el

9 *Scriptum in librum I Sententiarum*, d. 2, q. 7; en *Opera Theologica*, Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, Nueva York, 1970.

punto de referencia. Por esto, la observación de lo sensible lleva en definitiva a un punto de reposo o de contemplación: la inteligencia descubre *lo que es* aquello que estaba velado por sus apariencias. La ciencia engendrada por el nominalismo, en cambio, al verse privada de la posibilidad de este descubrimiento, encuentra su punto de apoyo en la mensurabilidad cuantitativa. Si ya no son las esencias el punto de referencia, lo será esa forma común a toda realidad corpórea, la cantidad, la cual puede ser conocida mediante una abstracción que ya no es aquella por la cual se destaca lo esencial dejando a un lado lo singular y contingente, sino la que permite entender lo numérico o cuantitativo prescindiendo de todos los demás accidentes o cualidades propios de las realidades corpóreas.

La abstracción propia de las matemáticas tiene una diferencia fundamental con aquella por la cual se conocen las esencias universales: su objeto no es una esencia, la naturaleza de la cosa, sino algo puramente formal y que de suyo no tiene contenido: nadie puede sostener que la intelección del número *cinco* sea, por ejemplo, algo semejante a entender lo que es el sol, o las luciérnagas, o la flor del jardín. Por lo mismo, el número o la cantidad no es algo universal en el mismo sentido en que lo es una especie: es, por el contrario, una pura determinación formal que es común a todas las cosas corpóreas no por dar cuenta de su naturaleza, sino por prescindir de todas las otras formalidades o cualidades que, en su conjunto, se identifican con la realidad de cada cosa.

Esta abstracción, por la cual se conoce la cantidad en cuanto tal, el número o la dimensión, no está excluida de la teoría del conocimiento nominalista: su objeto está en lo singular y concreto, y el entendimiento, para concebirlo, sólo prescinde de las demás determinaciones propias del singular, por lo cual, desde el punto de vista de estos filósofos, no se pasa a ese otro plano, el de lo universal, sino que se mantiene en el único que le es válido, el de lo individual. De este modo, la ciencia moderna encuentra en las matemáticas lo que la ciencia tradicional encontraba en la metafísica. No es extraño, por esto, que, como herencia legítima del nominalismo, los filósofos empezaran luego a buscar en el método matemático la certeza que para ellos era imposible hallar en la contemplación de lo más perfectamente inteligible. Toda la tradición filosófica cartesiana tiene aquí su raíz.

Para las ciencias, y para la misma filosofía, esta ruptura con la sabiduría tradicional supuso dos cosas: primero, la vía abierta hacia una eficacia ya carente de los límites que les imponía su subordinación a

saberes más altos. El enorme desarrollo de la ciencia moderna se debe, en buena parte, a esta remoción de lo que, desde ella, se ve como una servidumbre despótica e ilegítima. Ahora bien, al mencionar la eficacia como la cualidad adquirida, se está significando que el nuevo valor al cual se orientan las ciencias es el de sus resultados, no el de la verdad por conocer. Si la finalidad no es ya el conocimiento universal de lo que las cosas son, pues esto, para el nominalismo, no es posible, o no tiene valor objetivo ninguno, no les queda a las ciencias otro objetivo posible que el de explicar *cómo* ocurren los hechos o fenómenos, *cómo*, puestas ciertas causas, se siguen tales efectos. Lo que importa, en consecuencia, es adquirir dominio sobre estos efectos, es descubrir cuáles son las formas constantes con que se dan los fenómenos, con la finalidad de poder anticiparlos o reproducirlos. La ciencia, al ver cerrado el camino de la contemplación, elige como único posible el de la técnica.

En segundo término, la emancipación de las ciencias respecto de la metafísica ha llevado consigo su clausura dentro del mundo de lo material. Las matemáticas, si bien alcanzan un vuelo especulativo libre de las exigencias de la experiencia, pues abstraen de todo lo que hay de concreto en las realidades singulares, sin embargo tienen un objeto que no tiene inteligibilidad sino como forma de lo corpóreo. Un matemático, si para resolver una ecuación no necesita contar manzanas ni burros, no puede concebir, sin embargo, en cuanto matemático, una realidad distinta a la de las cosas corpóreas, pues éstas son los únicos sujetos en los cuales la cantidad existe o puede existir. Dice el Cardenal Siri en la carta pastoral citada: "Las nociones científicas… se obtienen experimentalmente del *accidens quantitatis*, que es una de las características fundamentales de la materia, y para nosotros la puerta que conduce a las demás características de la materia misma. Este dato experimental puede dar lugar en la inteligencia a desarrollos y síntesis, pero no pierde nunca la unilateralidad del fundamento de donde surge" [10].

Tomás de Aquino decía que al conocimiento metafísico se llega sólo cuando adquirimos certeza de que ser y ser corpóreo no es lo mismo, es decir, cuando descubrimos que hay cosas reales sin cantidad, descubrimiento que no es posible si no tenemos, mediante reflexión sobre nuestro propio entender, experiencia de que existe verdaderamente algo inmaterial [11]. En el conocimiento de fe, no hay necesaria-

10 *Op. cit.*, pág. 23.
11 *In librum Boethii de Trinitate*, q. 3, a. 5 in c.

mente experiencia de lo inmaterial, pero sí certeza –mediata, por ser de fe, pero absoluta, por ser fe en Dios- de que lo inmaterial existe, y que es, si cabe, más real que la misma realidad de los cuerpos, debido a su simplicidad e inmutabilidad.

Pues bien, de esta certeza participa muy difícilmente quien está formado en los métodos y hábitos de la ciencia moderna: para llegar a ella, debe hacer violencia a su misma condición de científico, y no porque la ciencia, en cuanto tal, sea contraria a la metafísica, sino porque su ciencia, la que tiene su origen en el nominalismo, lo es. Es notable el grado de dificultad que, por lo general, uno encuentra para tratar de estas cosas, las de la metafísica o las de la teología, con un científico –un físico, un biólogo, un matemático–: no hay propiamente ingenuidad, pues ésta, cuando es como la de un niño –de un niño no corrompido por la educación moderna–, no se contrapone a una aptitud extraordinaria para entender, en su simplicidad, las verdades más altas. Hay, por el contrario, una estupidez adquirida, un embotamiento de la mente logrado en el esfuerzo intelectual constante orientado únicamente a la experimentación, a la observación de los hechos, al cálculo y a la previsión de resultados.

Lo dicho no significa que las ciencias estén de suyo cerradas a toda posibilidad de que la inteligencia trascienda sus objetos concretos y mensurables. Lo están en cuanto fundadas en la visión nominalista de la realidad, pero no lo están en cuanto a lo que en ellas hay de verdadero conocimiento. Siempre es posible a la inteligencia fundarse en éste para remontarse desde allí hacia lo más perfectamente inteligible. Lo que ha impedido a la ciencia moderna este vuelo hacia lo más alto es la convicción nominalista, que ha estado en su raíz, de que ese vuelo es imposible. Incluso el valor de utilidad de las ciencias es real: nadie en nuestros días lo puede negar, y nadie puede desconocer que es un valor positivo. Pero la raíz nominalista ha inducido a dar a ese valor un rango absoluto, negando, en consecuencia, el valor más alto de esas ciencias en cuanto escalones para que el hombre alcance la perfección del conocimiento, es decir, la sabiduría.

El hecho es que, en el desarrollo de las ciencias naturales, sobre todo a partir del siglo XVII, ha impreso profundamente su sello la convicción nominalista de que la ciencia es, simplemente, poder. Es lo que ya anticipaba Francis Bacon cuando afirmaba: *tantum possumus quantum scimus*, que en buena glosa significa *saber es poder*. La ciencia se transforma en puro instrumento, en el instrumento, además, de mayor eficacia que puede manejar el hombre, y que no tiene límites

en cuanto a aquello a lo cual pueda o deba ser aplicado: así, es el mismo hombre el que se ha convertido en víctima de su propio poder, de su propia ciencia, según se ha podido comprobar, sobre todo, durante el último siglo.

Este saber que se resuelve en poder, cuyo único criterio es el de la eficacia, no tiene nada que ver, como es obvio, con la verdad. El mismo Bacon, en su obra *New Atlantis,* describe un mundo utópico en el cual todos los hombres se dedican al estudio de las ciencias, con el fin de adquirir el dominio de todas las fuerzas de la naturaleza, y así "extender los confines del imperio humano a todo lo posible" [12]. Ya no se trata, efectivamente, de saber, sino de poder. Es el clima propio de la ciencia moderna, coherente con la frase de Max Born, premio Nobel de Física: "La creencia de que sólo hay una Verdad y que uno mismo está en posesión de ella me parece que es la más profunda raíz de todo lo que es maligno en el mundo" [13].

III

El nominalismo cuyo padre es Ockham no sólo se difunde entre los filósofos, los profesores de las facultades de Artes, sino también entre los teólogos. Ahora bien, ya se ha visto que en el nominalismo el objeto de la inteligencia se diluye: no existe lo esencial de las cosas, que en su objetiva inteligibilidad determine un orden en el proceso del conocimiento intelectual, un orden propio de la inteligencia y no impuesto arbitrariamente a ella por factores extrínsecos. "El hombre –escribe Josef Pieper comentando el pensamiento de Ockham– no puede hacer otra cosa que atenerse a lo puramente fáctico, que en modo alguno tiene que ser como es; es inútil investigar sobre sentido y relación; *realmente* no se da la relación, la cual puede existir todo lo más en nuestro pensamiento; *realmente* hay sólo los hechos particulares" [14].

Una inteligencia atenta a la realidad y al orden de todas las cosas, sabe que en ellas hay una interna *razonabilidad*, aunque en muchos casos, en la inmensa mayoría de los casos, no alcance a conocer cuál

12 Citado por G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo III, B.A.C., Madrid, 1966, pág. 271.

13 Citado por Julio Retamal, *Y después de Occidente ¿qué?*, Ed. Conquista, Santiago, 1983, pág. 4.

14 *Filosofía medieval y mundo moderno* (*Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Kösel-Verlag, München), versión española de Ramón Cercós, Rialp, Madrid, 1979, pág. 180.

sea. Es lo que engendra de modo natural la admiración, motor fecundo de la actividad intelectiva. Aquí radica la posibilidad de aprehender o de tocar el misterio, propia de nuestra inteligencia cuando no se la ha reducido a impotencia; misterio que nunca es anti-racional, sino supra-racional. Cuando la inteligencia palpa su propio límite, allí se detiene, con temor reverencial ante la insondable inteligibilidad de lo que se halla ante ella. No reniega de sí misma ni de su objeto: sólo reconoce su propia pequeñez y, al reconocerla, está en disposición de aceptar lo que la Revelación divina le da como don, el criterio de la fe, la cual no es, por esto, una vía paralela a la de la razón para el conocimiento de la verdad, sino la elevación de ésta al orden sobrenatural. Es decir, es la misma razón humana la que, sin cambiar de naturaleza, sin ver alterado su *logos* propio, es hecha partícipe del conocimiento con que Dios se conoce a Sí mismo.

Para el nominalismo, no hay tal orden propio del objeto de la razón. Lo que hay, según lo ha dicho Pieper, son *hechos* sin relaciones inteligibles entre ellos, salvo las relaciones cuantitativas. Ahora bien, cuando hay conocimiento, es indispensable que haya un orden en el objeto y en el proceso discursivo, pues de otro modo lo que hay es caos y confusión, es decir, ausencia de conocimiento. Y si ese orden no es reconocido como propio de la misma inteligencia y de lo inteligible, habrá que buscarlo en otros lados.

De este modo, tras haber renunciado al *logos* en cuanto principio intrínseco de dicho orden, para los nominalistas tal principio sólo puede ser la voluntad, es decir, un poder que es la única causa determinante de la lógica del proceso intelectual y de su objeto. "Lo excesivo de este pensamiento –dice Pieper- se pone de manifiesto especialmente en que Guillermo de Ockham expresa brutalmente las posibilidades no realizadas de la historia de la salvación. La Encarnación de Dios, por ejemplo, es en sí misma tan poco congruente y necesaria, que Dios, si lo hubiera querido, podría igualmente haber tomado la naturaleza de una piedra, de un árbol o de un asno. Aunque esta formulación parece subrayar de modo considerable la incapacidad humana para conocer algo, es sin embargo, en el fondo, mucho más exigente y «comprometedora» que, por ejemplo, la opinión de Tomás de Aquino, que no habla ni de la piedra ni del asno ni de nada de lo que podría haber sido, sino que más bien, reflexionando sobre la verdad de la fe del hacerse Dios *hombre*, dice sencillamente que no sabríamos *nada en absoluto* si no hubiese sido revelado" [15].

15 *Ibid.*, pág. 179; la cita de Ockham es de *Centilogium Theologicum*, concl. 6.

Éste es, precisamente, el de Tomás, el sentido del misterio, esencial a la inteligencia cuyo fin es el conocimiento de la verdad. Si, en cambio, es la absoluta arbitrariedad de un poder, el de la voluntad independizada de la inteligencia, lo que impone sentido a las cosas, divinas o creadas, desaparece la posibilidad de admirarse ante los designios de Dios, pues las mismas contradicciones se muestran como arbitrariedades caprichosas de una voluntad, la divina, que no puede tener otra intencionalidad que la que nace de su propio poder. Así, toda la especulación teológica se transforma en juegos de lenguaje, a veces bastante grotescos, como es éste de pensar a Dios encarnado en un burro.

La irracionalidad de este voluntarismo tuvo, después de Ockham, muchos seguidores, unos más radicales que otros. Está presente, desde luego, en los místicos renanos de los siglos XIV y XV, acompañada de un desprecio por las capacidades naturales de la razón. Escribe, por ejemplo, Juan Tauler: "La luz natural se proyecta hacia fuera: orgullo, complacencia, alabanzas que otros le tributan, disipación de sentidos y del corazón. En la luz divina, en cambio, hay tendencia a guiar al hombre hasta el fondo, le hace verse pequeño, el más vil, el más débil y ciego. Y con razón, porque si hay en ellos algo de valor todo les viene de Dios" [16]. Y es Tomás de Kempis el que exclama en su *Imitatio Christi*: "Y a nosotros, ¿qué nos importan los géneros y las especies?" [17]. Como si la voluntad pudiera hacer prescindir a la razón de sus propias y naturales categorías.

Al penetrar de este modo el nominalismo y su secuela, el voluntarismo, en la teología, tenía necesariamente que afectar a la fe, por cuanto es su principio, y las conclusiones de un saber siempre han de ser del mismo género que sus principios. Por esto, si a las conclusiones teológicas se las mira con recelo por lo que hay en ellas de *razonable*, la consecuencia inevitable había de ser la de despojar a la fe de su vínculo con la razón, convirtiéndola en un acto de adhesión a Dios o de confianza en Él que más tiene de afectivo que de cognoscitivo. Es lo que ocurre con Lutero y, a partir de él, con la multitud de confesiones protestantes.

Lutero afirmaba: "yo soy del partido de Ockham"; "Ockham, mi maestro, fue el más grande de los dialécticos"; "Guillermo de Ockham, de los doctores escolásticos sin duda el primero" [18]. Su concepción

16 *Temas de oración. 9: Liberación*, en *Obras*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid 1984, pág. 269.

17 *Imitación de Cristo* I, 3.

18 Cit. por Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero*, B.A.C., Madrid, 1976, tomo I, págs. 70-71.

acerca de lo que es la fe se aleja notablemente de la tradicional noción de la fe católica: no es un acto de asentimiento a lo revelado por Dios, sino un acto de naturaleza afectiva, por el cual el hombre siente en él la intervención salvadora de Dios. Es una intervención gratuita, pero no al modo como la Iglesia ha definido a la gracia divina, que renueva y eleva a la naturaleza humana, y en ella a la razón y a la voluntad, a participar de la misma vida divina. Por el contrario, es una acción extrínseca de Dios sobre el alma, en virtud de la cual no imputa el pecado al hombre: no hay propiamente redención, sino sólo no-imputación. El pecado, en cuanto tal, permanece, pero Dios hace como si no existiese: de allí para el pecador, aunque siga siéndolo en sus actos, el sentirse totalmente liberado; de allí que haya cesado toda preocupación por cumplir mandamientos y realizar obras buenas. "*Pecca fortiter* –escribía a Melanchton-, *sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi*" [19] ("Peca fuertemente, pero con más fuerza confía y alégrate en Cristo, que es vencedor del pecado, de la muerte y del mundo"). La fe consiste, por consiguiente, en la seguridad interior adquirida por el hombre de que Dios, a pesar del pecado, lo ha justificado: tiene mayor parentesco, aunque tampoco es lo mismo, con la virtud teologal de la esperanza que con el concepto católico de la fe.

Y si la fe ya no es la misma, si no es conocimiento de lo que Dios revela sino seguridad interior de haber sido salvado, la teología tampoco es la misma; o, dicho con más precisión, ya no hay teología, no hay el saber de la razón elevada por la gracia; no hay ciencia del objeto de la fe. Lo que Lutero llama teología es una especie de conocimiento –si así se puede llamar– contradictorio de Dios, es una serie de contraposiciones dialécticas –en el sentido hegeliano del término– que no tienen relación alguna con la penetración que la razón puede realizar en lo que la fe le entrega. "La fe es de lo que no se ve –escribe–. Por tanto, para que la fe tenga lugar, es preciso que todo aquello en lo cual se cree esté escondido. Pero no puede estar más escondido que bajo aquello que es contrario a lo que se conoce, al sentido, a la experiencia. De este modo, cuando Dios da vida, lo hace matando; cuando justifica, lo hace culpando; cuando conduce al cielo, lo hace llevando al infierno… Así Dios esconde su eterna clemencia y misericordia bajo eterna ira, y la justicia bajo la iniquidad. En esto está el

19 Carta a Melanchton, Wartburg, 1 de agosto de 1521, en *Dr. Martin Luthers Werke,* Kritische Gesamtausgabe, Weimar, *Briefwechsel*, II, pág. 372.

sumo grado de la fe: creer que es clemente aquel que a tan pocos salva y a tantos condena; creer que es justo quien por su voluntad nos hace necesariamente condenables" [20].

"No merece el nombre de teólogo –dice Lutero en otro lugar– quien por medio de las cosas creadas entiende (con la luz de la razón) las perfecciones invisibles de Dios…, cuales son la potencia, la divinidad, la sabiduría, la justicia, la bondad, etc., sino aquel que por los sufrimientos y la cruz entiende (con la luz de la fe) las cosas visibles y posteriores de Dios, o sea, las que se oponen a las invisibles, a saber, la humanidad, la flaqueza, la estulticia…" [21]. La razón, "en todo lo que se refiere a las obras y a la palabra de Dios es ciega, sorda, estúpida, impía y sacrílega" [22].

Por lo cual, todo lo que se nos pueda decir acerca de Dios, sea fundado en la Revelación, sea en los principios naturales del entendimiento, no tiene valor alguno: por el contrario, creer que tenga algún valor es lo peor que puede ocurrir al hombre, que toma así la oscuridad por la luz y el mal por el bien. "¿Qué cosas rectas puede dictar la razón, que es ciega e ignorante? ¿Qué bien puede elegir la voluntad, que es mala e inútil? Por lo demás, ¿qué puede seguir la voluntad, a la cual la razón no dicta más que las tinieblas de su ceguera y de su ignorancia?" [23].

Si no hay nada de internamente razonable en lo que el hombre pueda conocer o decir acerca de Dios, en Dios tampoco lo hay. Es el Dios de las contradicciones: es el que salva condenando. Por lo tanto, tampoco hay en Dios esa *razonabilidad* superior que la razón humana no alcanza, pero sabe que existe. No es la Inteligencia divina la que gobierna todas las cosas, sino un poder divino, un poder puro ajeno a cualquier razón o sentido. La soberanía de Dios sobre todas las cosas no es la de su Sabiduría, o la de su Voluntad que se identifica con su Sabiduría, sino la de su Voluntad que está por encima de lo que la Inteligencia divina pueda disponer. "Dios –escribe Lutero en su diatriba contra el libre albedrío– es aquel de cuya voluntad no hay causa ni razón que se le prescriba como regla o medida, pues nada le es igual o superior: ella misma es la regla de todo. Si hubiere para ella alguna

20 *De servo arbitrio*, en *Werke*, ed. cit., XVIII, pág. 633.

21 *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, tesis XIX a XXI glosadas, cit. por García-Villoslada, *op. cit.*, tomo I, pág. 364.

22 *De servo arbitrio*, en *Werke*, ed. cit., pág. 707.

23 *Ibid.*, pág. 762.

regla, o medida, o causa, o razón, ya no podría ser la voluntad de Dios. No es que sea recto lo que quiere, porque quiera lo que debía querer, sino al contrario: lo que Dios quiere hacer, por quererlo es recto" [24].

Ningún hombre sensato piensa, por cierto, que la voluntad divina deba estar sometida a una norma extrínseca, y por lo mismo superior a ella: pero no es esto lo que rechaza Lutero, sino el que haya una norma intrínseca a la voluntad de Dios, y que ella sea su Sabiduría infinita, es decir, la *razonabilidad* eminente de su Inteligencia. Piensa que reconocer sentido a lo que la voluntad quiere, aunque esta voluntad sea la divina, es someterla a una causa ajena. El voluntarismo de los nominalistas nuevamente asoma, y con muchas de sus consecuencias más radicales.

El nominalismo tuvo como primera consecuencia la autonomía de las ciencias naturales, es decir, su independencia respecto de la perfección del hombre por la actividad contemplativa de su inteligencia: de este modo, las ciencias se separan de la fe, pues ya no tienen a la metafísica como su causa ejemplar, sino a las matemáticas. Ahora, con Lutero y el protestantismo, la segunda consecuencia es la introducción de la irracionalidad en la misma fe. La vida del cristiano no está iluminada y dirigida por el asentimiento de su inteligencia a la Revelación divina, sino por un sentimiento, que como tal es completamente subjetivo e incapaz absolutamente de dar norma objetiva a los actos interiores y exteriores del cristiano. Hablar de la fe en su sentido protestante es referirse a algo completamente extraño al orden de la inteligencia y de lo inteligible. Es imposible plantear desde allí, por consiguiente, la conveniencia de establecer la comunicación, en ese orden, entre la fe y la ciencia, pues una y otra han perdido su justificación original y auténtica, que es el conocimiento y la contemplación de la verdad.

No obstante, debido a la neutralización de las ciencias naturales, es decir, a su desvinculación del orden de lo inteligible, considerado en cuanto tal, para insertarse sólo en el de lo mensurable, se va a hacer posible el desarrollo sin conflictos de la ciencia moderna en convivencia con el protestantismo, a pesar de que, en sus comienzos, éste fue mucho más receloso que la Iglesia católica de las nuevas hipótesis y conclusiones de los científicos, y sus métodos inquisitoriales bastante más sumarios y expeditivos.

24 *Ibid.*, pág. 712.

IV

Lutero negó la existencia del libre albedrío en los hombres, y dio a esta negación un lugar clave en toda su doctrina. Cuando en su escrito titulado *De servo arbitrio* responde a los argumentos de Erasmo en favor del libre albedrío, le dice a éste: “de todos, tú eres el único que ha atacado la cosa misma, esto es, la cuestión esencial, y que no me has cansado con esas cuestiones marginales acerca del papado, del purgatorio, de las indulgencias y otras semejantes… Tú, solamente tú has visto lo esencial de las cosas, y me has echado la mano a la garganta” [25]. La tesis de la justificación por la sola fe lleva, en efecto, como necesaria consecuencia la negación del libre albedrío, pues esa fe implica la intervención de Dios sin contar para nada con los actos, buenos o malos, del hombre. Produce en éste la salvación por Su sola voluntad, del mismo modo como produce en otros la condenación, sin que en uno u otro destino influya para nada la conducta de los salvados o los condenados. Es la tesis de la predestinación, que se va a presentar con mayor desembarazo y con tintes más sombríos en Calvino, pero que ya se encuentra en Lutero con todas sus consecuencias.

Ahora bien, si niega Lutero la existencia de la libertad de albedrío, afirma, en cambio, que en los salvados, por el hecho de haber recibido la gracia de Dios y a causa de la seguridad interior que tienen de haber sido justificados, hay otra libertad, que llama *libertad cristiana*, o *libertad del cristiano*, que consiste en la independencia que el elegido de Dios tiene respecto de cualquier norma o ley que se le pudiera imponer, incluido el Decálogo. Escribe: “Así vemos que la fe basta a un cristiano, él no tiene necesidad de ninguna obra para justificarse. Si no tiene necesidad de ninguna obra, está ciertamente desligado de todos los mandamientos y de todas las leyes; y si está desligado de ello, ciertamente es libre. Esta es la libertad cristiana, es la fe sola la que la crea” [26]. En otras palabras, el cristiano, para Lutero, tiene ya en sí mismo, por la fe, la bondad divina, respecto de la cual las obras, se les llame buenas o malas, no pueden agregar ni quitar absolutamente nada. Es más: sería blasfemo pretender que pudieran sumar o restar algo a la bondad divina. “Por esto –explica– estas dos fórmulas son

25 *De servo arbitrio*, ed. cit., pág. 786.
26 *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Aubier, Paris, 1955, pág. 264.

verdaderas: «–las obras buenas y justas no hacen jamás a un hombre bueno y justo, pero un hombre bueno y justo hace buenas obras. –Las obras malas no hacen a un hombre malo, pero un hombre malo hace malas obras»; de modo que la persona debe ser siempre previamente buena y justa, antes de realizar cualquiera buena obra, y las buenas obras de ahí siguen, y provienen de una persona justa y buena” [27].

De esta idea de la *libertad del cristiano* nacen todas las ideologías modernas. Al secularizarse, se transforma en la *libertad del individuo*, según la cual el hombre es por principio independiente de toda norma u obligación que provenga de una causa ajena a su propia subjetividad. De aquí nace la concepción, común a Hobbes, Locke, Rousseau y muchos otros, de un estado pre-social del hombre, en el cual el individuo habría gozado originalmente de esa plena libertad, hasta que algunos, aprovechando su fuerza, intentaron imponer normas, y por consiguiente servidumbre, a los otros.

Toda ideología reconoce como principio absoluto, como dogma que no admite discusión ni análisis, el de la libertad individual entendida de esta manera. Se niega también la existencia de la libertad de albedrío, o por lo menos no se la menciona, por irrelevante. Algunas ideologías proponen que ahora, en el presente, todo se constituya de acuerdo a este principio. Otras remiten al futuro la consecución de la libertad plena del individuo, su independencia respecto de todo y de todos, por lo que proponen para el presente es más bien un proceso de liberación. Esta diferencia, sin embargo, no afecta la esencial identidad de todas las ideologías modernas, cuya matriz común es lo que ha sido llamado *liberalismo*, es decir, la idea de que todo tiene como principio y como fin la libertad individual del hombre.

Ahora bien, la ideología así conformada implica dos aspectos que ahora, a propósito de la relación entre fe y ciencia, interesan particularmente. El primero es el que se refiere a la *individualidad* de esa libertad proclamada como principio. Está claro que, en su concreta realidad, los individuos humanos no pueden vivir en completo aislamiento, concentrados únicamente en su subjetividad: su naturaleza social se impone de una manera evidente e ineludible. Lo cual está negado por la ideología, pero –y esto es lo importante– procurando que esta negación no se quede en la abstracción, sino que la realidad de algún modo se conforme a ella. Esto se produce mediante la sublimación de

27 *Ibid.*, pág. 284.

la individualidad en la colectividad: se ve esto claro, por ejemplo, en Rousseau, para quien la voluntad general, nacida del contrato social, y en virtud de la renuncia que, por este mismo contrato, los individuos han hecho de sus voluntades particulares, se transforma en la voluntad *propia* y *única* de cada uno de esos individuos, los cuales ganan así su libertad completa –no obedecen más que a sí mismos, en palabras de Rousseau– gracias a esta operación taumatúrgica del contrato. No está fuera de la lógica propia del contrato social, por consiguiente, la afirmación enfática de Rousseau de que, si alguien rehusa acatar las determinaciones de la voluntad general, debe ser obligado a ello por todo el cuerpo social, el cual, de este modo, forzará a aquel individuo a *ser libre* [28]. La ideología tiene en este recurso, el forzar a ser libre, el único argumento para su validez; si no tiene poder, no tiene valor alguno.

Esta sublimación del individuo en la colectividad empezó a practicarse ya antes de que la idea de la *libertad cristiana* se secularizara y se convirtiera en la *libertad individual* de las teorías políticas de Hobbes o de Locke. Tuvo vigencia con Calvino y su organización de la *sociedad de los santos* o *elegidos*, la cual no se diferenciaba de la sociedad civil, por lo cual correspondían una y otra al mismo principio de gobierno: es decir que la colectividad, se la considerara desde el punto de vista religioso o político, era la misma. Esa colectividad era, desde el punto de vista ideológico, la expresión pura de la *libertad cristiana* de sus miembros [29]. Desde un punto de vista real, era el factor determinante de presión sobre los individuos para que pensaran y actuaran de una manera determinada, manera que era definida, en el hecho, por el portavoz de la colectividad o asamblea de los santos. Este portavoz, en Ginebra, fue el mismo Calvino, quien cumple la función que luego el ginebrino Rousseau ha de asignar a aquel a quien llama el *legislador*, y que consiste en la interpretación cierta e infalible de la voluntad colectiva o general [30].

El segundo aspecto implícito en el principio de la *libertad cristiana* o *individual*, y ligado a él de manera necesaria, es su aplicación no sólo al ámbito de la voluntad y de las conductas humanas, sino también al orden de la inteligencia. Si la subjetividad del individuo es completamente autónoma e independiente, esta independencia ha de

28 *Du contrat social* I, 6 y 7.
29 Véase de Calvino, *Institution de la Religion Chrestienne* I, 19.
30 *Du contrat social* II, 7.

extenderse también al conocimiento y a su relación con su objeto, pues si de algún modo éste impone determinación, la libertad individual, tal como ha sido entendida, sería, desde el punto de vista de la ideología, una ficción. Dicho con otras palabras: si el individuo es libre, y si esta libertad es su valor máximo y principio de todo otro valor, también ha de ser tal respecto de la verdad.

Tal vez sea en John Locke donde se encuentre, en su *Carta sobre la Tolerancia*, la primera expresión formal de este aspecto de la ideología: "cada hombre tiene la autoridad suprema y absoluta para juzgar por sí mismo; la razón es que esto a nadie más le concierne" [31]. Lo cual significa que, en el orden religioso, "la tolerancia es la principal marca característica de la verdadera iglesia" [32]. Más adelante, John Stuart Mill dirá que "la esfera propia de la libertad humana… comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral y teológico" [33].

Éste es el principio ideológico que, en su expresión más vulgar y extendida, establece que "cada uno tiene su verdad" –como si fuera cuestión de tenerla, y no de conocerla-, que "nadie es dueño de la verdad" –como si fuera cuestión jurídica de dominio, y no de entrega a ella por amor–, que "no hay que imponer la propia verdad a otros" –como si fuese un fardo incómodo, pesado y además privado, y no lo que nos hará libres–, que "cada cual tiene derecho a tener su propia opinión" –como si pudiera haber vínculo jurídico con la estupidez–. Es lo que, con términos un poco más rebuscados, expresaba Max Born cuando decía, según ya se ha citado, que "la creencia de que sólo hay una Verdad y que uno mismo está en posesión de ella me parece que es la más profunda raíz de todo lo que es maligno en el mundo".

Ahora bien, el principio de la libertad aplicado a la verdad supone la puesta en práctica de algo esencial a la ideología: hay que "forzar a ser libre" a aquel que se cree en posesión de la verdad única, cuando ésta es distinta a la definida como tal por quien tiene el poder. No eran muchos los que se atrevían a disentir en la *asamblea de los santos*. El principio de la tolerancia exige ser intolerante con los intolerantes. El

31 John Locke, *A letter concerning Toleration*.
32 *Ibid*.
33 *On Liberty*, cap. 1.

principio de la libertad necesariamente excluye de la comunidad a quienes no son libres de acuerdo a la idea de libertad propia de la ideología. Los casos extremos de la aplicación de este principio se han dado en los regímenes fundados en la ideología social-demócrata en su versión leninista: así, Trotski, después de ser expulsado del Partido, declaraba ante el XIII Congreso del mismo, realizado en Moscú en 1924: "No se puede tener razón en contra del Partido. No se puede tener razón más que con el Partido, pues la historia no nos ha dado otra posibilidad de realizar la verdad" [34].

Es fácil desprenderse de un problema arrinconándolo, es decir, convenciéndose de que *sólo* se da en circunstancias ajenas a las nuestras. Pero lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo en los regímenes comunistas, es la aplicación estricta de las consecuencias de algo que no es exclusivo de tales regímenes y cuyo origen tampoco se encuentra en ellos, sino en la ideología como tal, según se ha generado y desarrollado en Occidente. No es casual, por ejemplo, que Jacques Maritain califique de *herejes* a quienes viven en una sociedad llamada democrática y no participan de la *fe* que la inspira. La fe y la herejía corresponden al orden del conocimiento de la verdad, según se dé el asentimiento incondicional a un dogma o, por el contrario, la aplicación de un criterio ajeno a él para elegir por propia cuenta, separándose de la confesión común, aquello que se cree y lo que no se cree. El que elige es el hereje, y es condenado precisamente por no adherir a la verdad completa tal como le es propuesta para ser creída. Maritain tiene todavía muy claros los orígenes cristianos de estos rasgos propios de la ideología, pero desde el momento en que comienza a pensar ideológicamente, la lógica propia del sistema le impone sus propias categorías. En ambos casos, en el del régimen comunista y en el del ideólogo demócrata-cristiano, está presente el dogma cuyo primer artículo es el de la libertad individual, fundida en la voluntad del pueblo cuyos intérpretes infalibles son el Partido –la "vanguardia del proletariado"– o los profetas de la democracia. Es claramente consecuente con esta lógica de la ideología la afirmación, del mismo Maritain, de que "la única filosofía verdadera es la filosofía democrática" [35].

Los medios que sirven a la ideología para imponerse y para ahogar las disidencias no son necesariamente aquellos que implican la coac-

34 Citado por Igor Chafarevitch, *El fenómeno socialista*, Editorial Magisterio Español, Madrid, 1978, pág. 249.

35 Véase de Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Ed. del Pacífico, Santiago de Chile, 1974, págs. 154 y 170.

ción física. Se ha comprobado que si bien ésta tiene cierta eficacia, no es el medio que da mejores resultados, entre otras razones porque produce mártires. Los más idóneos para la imposición masiva del poder ideológico han probado ser aquellos que ahogan sin apretar, es decir, los que emplean recursos psicológicos y morales, más que físicos. Son los que se emplean de preferencia en nuestros días, y en nuestro mundo occidental.

La ideología toma de la ciencia moderna su eficacia, que se complementa muy bien con el poder, que es la razón de ser de aquélla. Pretende, además, ser científica ella misma, en el sentido de poseer una certeza que sería la propia de la evidencia de las conclusiones de la ciencia. Pero la ideología carece de contenido: usa un lenguaje, que lo toma tanto del orden especulativo como del práctico, no para significar algo que deba ser entendido, sino para imponer conductas –o más bien acciones y reacciones– en aquellos a quienes va dirigido. Por esto, el ideólogo nunca va a aceptar que se someta dicho lenguaje a un análisis, como el que es normal cuando se quiere entender bien un texto filosófico o literario, por ejemplo. Los términos en la ideología son todos como mandatos despóticos dirigidos al pensamiento, para que sean recibidos y adoptados no según su sentido, sino según el poder de quien los impone: piénsese, por ejemplo, en el uso, y su intencionalidad, de términos como *democracia, derechos humanos, libertad*, etc. Son términos que deben ser proclamados, pero no *entendidos*.

La ideología, por esto, pudre todo lo que toca, pues no es una forma mental falsa o inadecuada, sino la negación de toda forma mental u objeto que, en cuanto tal, dé sentido al acto intelectual. Si lo que toca es la ciencia, dará carácter dogmático a lo que, en el mejor de los casos, tenga carácter de hipótesis, la cual será impuesta como algo comprobadamente cierto mediante su insistente e incansable repetición, nunca por una verificación seria. Es el caso típico del *evolucionismo*, entendido como explicación universal del origen de las especies, el cual ni siquiera alcanza a ser una hipótesis mínimamente aceptable para una investigación, y que sin embargo es impuesto como verdad primera, impidiendo y ahogando por distintas clases de medios coercitivos su examen e incluso su discusión.

Con la presencia de la ideología, desaparecen los principios naturales de la inteligencia humana, entre ellos el de contradicción, y las mentes, en su embotamiento, se limitan a repetir, como hipnotizadas, los lemas y las directivas emanados de aquélla, sin atreverse a juzgar

por cuenta propia para discernir entre lo verdadero y lo falso, y sin querer abandonar, tampoco, la comodidad de no pensar por cuenta propia, sino tener *representantes* que lo hagan por uno. Es éste el modo de gestarse la mentalidad del hombre-masa, tan característica de nuestra época.

Pero, mucho más grave aún que la desvirtuación de las ciencias por efecto de su contaminación con la ideología, es lo que ésta produce cuando se la aplica a la fe.

V

Durante la segunda mitad del siglo XIX la fe católica, en lo que respecta a su objeto y a su naturaleza como virtud teologal cuyo sujeto es la inteligencia humana, fue defendida de la invasión e infiltración ideológicas en forma tenaz y clara. Pero, a pesar de ello, no se pudo impedir que dentro de la Iglesia se extendiera un modo de pensar que mataba en su raíz la fe, pues la despojaba de su sujeto propio y de los principios a los cuales debe la Revelación divina el tener sentido en cuanto tal, es decir, en cuanto comunicación de la Inteligencia divina a la inteligencia de los hombres. Ningún entendimiento honesto podía, después de las definiciones del Concilio Vaticano I y de las enseñanzas magisteriales de los Papas Pío IX, culminadas en el *Syllabus*, y León XIII, engañarse respecto de qué es lo que exige asentimiento de fe y de cuál es la naturaleza de este asentimiento. Sin embargo, el trabajo de termitas, el de carcomer por dentro la sustancia misma de la fe, prosiguió sistemáticamente, hasta que fue denunciado y condenado por San Pío X con el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi.* Es lo que entonces se conoció con el nombre de *modernismo*, del cual decía el mismo Papa que "mirando ahora este sistema en su conjunto, no causará asombro si lo definimos llamándolo compendio de todas las herejías" [36].

El modernismo tiene en común con el protestantismo la negación de la inteligencia como sujeto propio de la virtud de la fe. Para los protestantes, la corrupción de la misma naturaleza de la razón, efecto del pecado original, impedía que en ella radicase la fe, por lo cual ésta

36 Encíclica *Pascendi dominici gregis*, en San Pío X, *Escritos doctrinales*, Ed. Palabra, Madrid, 1975, pág. 315.

se transforma en un sentimiento interior de confianza y seguridad en la propia salvación. Para los modernistas, se trata de un sentimiento semejante, no de un conocimiento de lo que Dios revela, porque esto es de suyo incognoscible: sin embargo, son mucho más tortuosos que aquéllos en las explicaciones de su pensamiento, pues no consideran que la contradicción sea una valla para tales explicaciones. Al modo hegeliano, pueden decir con toda naturalidad que *lo que es no es*; no hay escrúpulo para sostener tesis perfectamente ortodoxas, mientras simultáneamente se les niega toda la fundamentación de su ortodoxia. De este modo, su doctrina es esencialmente engañosa, pues si carece de advertencia previa, fácilmente se deja llevar por el error un entendimiento que, sin mayores reflexiones, está habituado al sentido común.

"En el fondo –escribe Calderón Bouchet– el modernismo es ese fenómeno espiritual que hemos llamado ideología y cuyos principios en cuanto penetran en el ámbito religioso, se tiñen de unción eclesiástica sin renunciar por ello a su naturalismo demiúrgico y dominador" [37]. El lenguaje de los modernistas es el de la ideología: lenguaje autónomo, sin otro significado que el que le da una voluntad de poder; es un sistema puramente verbal, sin contenidos inteligibles, cuya única intencionalidad es la de producir determinados efectos en el alma de quien se deja seducir por él, efectos de apostasía y de radical servidumbre en relación a los "maestros del pensamiento".

La intervención del santo Pontífice significó un golpe contundente contra este compendio de todas las herejías, pero, debido al modo como se cultivaba y se extendía el error, en forma clandestina y sin exponer nunca de manera abierta sus doctrinas, no fue extirpado de manera completa. Se mantuvo incubado, como en estado de hibernación, esperando circunstancias más favorables para rebrotar: esto ocurrió después de 1945 –motivando la encíclica ya citada de Pío XII, *Humani generis*, que enfrentó algunas formas bajo las cuales el modernismo levantaba cabeza-, y, sobre todo, con ocasión del Concilio Vaticano II, a partir de comienzos de los años sesenta.

En el modernismo lo que se corrompe es la misma inteligencia, siendo por esto heredero legítimo del nominalismo. Pero la inteligencia no es atacada sólo en su dimensión natural, sino, como en el protestantismo, es negada también como sujeto propio de la fe. Desaparece, en consecuencia, tanto la ciencia de la naturaleza, la ciencia cu-

37 *La valija vacía*, Ediciones Jurídicas Cuyo, Mendoza, 1989, pág. 44.

yos objetos son las esencias de las cosas, cuanto la fe teologal. Y todo esto, sin cambiar el lenguaje propio de la teología, de la filosofía, de las ciencias naturales y de las ciencias prácticas: es decir, usurpando una lengua con el fin de destruir todo lo que esa lengua legítimamente significa.

Se ha reconocido unánimemente que la descripción que San Pío X hace del pensamiento modernista en la encíclica *Pascendi*, para justificar su condena y señalar los remedios a los que se debe recurrir para evitar caer en su seducción, es la más clara y completa exposición de esa doctrina. Debido al estilo siempre tortuoso con que los mismos modernistas manifestaban sus tesis, estilo en el cual, según se ha dicho, no había cuidado en respetar el principio de contradicción, tal exposición estaba siempre ausente. Seguiremos, pues, a San Pío X en su explicación de los postulados esenciales de ese pensamiento.

Lo que ahí hay, en primer lugar, es un subjetivismo absoluto en la concepción de lo que es la fe, pues ésta es un sentimiento cuyo objeto –si es que un sentimiento tiene, en sentido propio, objeto– es lo *incognoscible*. "La ciencia y la historia –dice la encíclica, exponiendo lo que piensa el modernista– están cercadas entre dos límites; uno externo, que es el mundo visible; y otro interno, que es la conciencia. Cuando la ciencia y la historia llegan es estos límites, ya no pueden dar un paso, pues más allá está lo *incognoscible*. Colocada frente a este *incognoscible* –ya sea que esté fuera del hombre, más allá de la naturaleza visible, ya sea que esté en lo profundo de la *subconciencia*–, la indigencia de lo divino, sin ningún juicio previo (y esto es *fideísmo*), suscita un peculiar *sentimiento* en el espíritu inclinado a la religión; este sentimiento lleva en sí la *realidad* de Dios, tanto como objeto cuanto como causa de ese mismo sentimiento, y además une en cierto modo al hombre con Dios. A este *sentimiento* los modernistas lo llaman fe y es para ellos el principio de la religión" [38].

No es difícil darse cuenta cómo el modernismo, mediante su terminología, haya podido cautivar a los espíritus superficiales, vanidosos y poco instruidos en la verdadera fe, que tiemblan de excitación ante la posibilidad de usar palabras como lo *incognoscible*, la *subconciencia* y otros, y quedan así encandilados por un sistema verbal vacío de significado, pero lleno de poder seductor. Tampoco es difícil entender que haya una relación directamente proporcional entre la difusión de este

38 *Pascendi*, ed. cit., pág. 227.

sistema y la ausencia de verdadera formación en la fe en los católicos, es decir, de un catecismo sólido y bien sabido.

El sentimiento religioso que brota de la conciencia se identifica con la Revelación divina, que existe completa, por tanto, en la subjetividad de cada cual o que, dicho con mayor precisión, *es* esa misma subjetividad. De aquí, según la encíclica, "la absurda afirmación de los modernistas: toda religión es al mismo tiempo natural y sobrenatural, según se mire; de aquí que conciencia y revelación vengan a ser la misma cosa; de aquí el que se constituya a la *conciencia religiosa* como regla universal, equivalente a la revelación, a la que se han de someter todos, incluso la suprema autoridad de la Iglesia, tanto en su misión de enseñar como en la de legislar sobre lo sagrado o lo disciplinar" [39].

Algunos de los caracteres más propios de la ideología aparecen aquí claros: hay una conciencia religiosa colectiva –equivalente a la voluntad general o voluntad soberana del pueblo-, que se identifica con la misma Revelación divina, es decir, que goza de la absoluta certeza e infalibilidad propias de Dios. A esta conciencia o voluntad deben conformarse completamente quienes gobiernan. Y los intérpretes, también infalibles, de lo que quiere la voluntad general o lo que define la conciencia religiosa colectiva, son aquellos seres extraordinarios cuyo primer modelo es el *legislador* de Rousseau, y que luego se han visto identificados con el *partido* o el grupo de *profetas*, y que, en el caso del modernismo, se encarnan en esa categoría especial y autónoma de los sedicentes *teólogos*, a los cuales la misma autoridad magisterial de la Iglesia debería escuchar dócilmente para que su enseñanza no se aparte de lo que debe ser.

Las fórmulas que emplea la Iglesia para definir los dogmas revelados no tienen otra utilidad, para los modernistas, que la de ser *instrumentos* que puede emplear el creyente para *pensar* su fe, que no es otra cosa, según se ha dicho, que el sentimiento subjetivo. Y "dado que el objeto del *sentimiento religioso* está contenido en lo *absoluto*, tiene infinitos aspectos, de los que pueden ir surgiendo ora uno ora otro. A su vez, el hombre que cree puede encontrarse en muy diversas circunstancias. En consecuencia, también las fórmulas que llamamos dogmas están sometidas a esas mismas vicisitudes y, por tanto, sujetas a mutación. Así queda abierto el camino a una *evolución* íntima del dogma… Así reprochan descaradamente a la Iglesia el que esté desca-

39 *Ibid.*, pág. 229.

minándose, porque no distingue entre el significado externo de las fórmulas y el impulso religioso y moral, y porque está atada de una manera ineficaz y obstinada a fórmulas sin contenido, con lo cual está arruinando la religión" [40].

De lo que hasta aquí va explicado acerca de la naturaleza del modernismo, se puede inferir sin dificultad que la relación entre la fe y la ciencia, en esa doctrina, no puede tener ninguna relación de semejanza con la que en verdad puede existir en el entendimiento de los hombres. Al borrar el carácter propio de la inteligencia y de lo inteligible, y al poner en su lugar a un sentimiento indefinido cuyo objeto es algo *incognoscible*, desaparece la fe, pues se reniega de ella en cuanto es conocimiento de la Verdad primera revelada por Dios, y desaparece también la ciencia en cuanto posibilidad de conocimiento *verdadero* de las cosas. Sin embargo, los modernistas, y sus sucesores, tienen a honor el ser científicos, y el ser considerados como tales. Ahora bien, "hay que dejar claro que, para ellos, las materias respectivas de la fe y de la ciencia son independientes entre sí. La fe versa sobre algo que la ciencia declara ser *incognoscible* para ella; de aquí también que las esferas de una y otra sean diferentes: la ciencia versa sobre fenómenos, en los que no hay sitio para la fe; por el contrario, la fe versa sobre lo divino, que para la ciencia no existe. Por eso nunca puede haber conflicto entre la fe y la ciencia, pues si cada una permanece en el ámbito que le es propio, nunca podrán encontrarse y, en consecuencia, no entrarán en colisión" [41].

El milagro, por ejemplo, para la ciencia no existe, pues no puede darse en la realidad del fenómeno, aunque pueda existir para la conciencia subjetiva del creyente. Lo mismo, por tanto –es decir el milagro- es y a la vez no es. Pero hay una prioridad reconocida a lo que llaman ciencia, pues ésta es de todos los fenómenos, y hasta la misma idea de Dios es en el creyente un fenómeno. "Así, a quien plantease la cuestión de si Cristo realizó verdaderos milagros y profetizó verdaderamente lo futuro, si de verdad resucitó y subió a los cielos, la ciencia agnóstica le dirá que no, la fe le dirá que sí" [42]. Si la fe tiene como objeto lo incognoscible, y la ciencia lo cognoscible, aún la afirmación primera, de que la fe es de lo incognoscible, en cuanto es una expresión del lenguaje, está sometida a la ciencia. En este orden de "conclusio-

40 *Ibid.*, págs. 239 y 241.
41 *Ibid.*, pág. 249.
42 *Ibid.*

nes científicas", ya hemos tenido experiencia de lo que se ha hecho con la Sagrada Escritura, a la que ha reducido a una colección de mitos.

VI

Si se entiende con claridad que el objeto de las ciencias es el conocimiento de la verdad de las cosas, y que ésta es una participación de la Verdad primera, a la cual se accede por el asentimiento de la fe teologal, no puede ser problema entender cuál deba ser la relación entre aquéllas, las ciencias, y ésta, la fe. El problema actual está en que es el entendimiento, la facultad cognoscitiva humana, el que es objeto de una acción subversiva más intensa que cuantas se hayan dado antes en la historia espiritual de la humanidad. Si se niega a los hombres la posibilidad de entender, de "ser de algún modo todas las cosas", como decía Aristóteles, para dejarlos, como consecuencia de ello, fatalmente encerrados dentro de una subjetividad sin trascendencia, se suprime radicalmente la perfección para la cual fueron creados. Quedan reducidos, aun en el plano puramente natural, a una condición muy inferior a la de las bestias, pues no sólo se les ahoga y aplasta cualquier aspiración a un bien que les trascienda, sino que, además, no se les priva de los dolores y angustias que ciertamente no experimentan aquéllas, y para los cuales no se ofrece ningún consuelo, ninguna esperanza de un bien que no sea tan precario como la propia subjetividad. Lo que se les ofrece de esta manera a los hombres no es otra cosa que el infierno.

¡Y sería tan fácil desatarse, liberarse, salir a la luz del sol! Bastaría imitar a los niños, que no han ahogado en sí mismos, como muchos de sus mayores, la capacidad de admirarse ante las cosas y, de manera semejante, de creer con completa certeza las verdades del catecismo. Son dos saberes, el de las cosas creadas y el de las cosas de Dios, que requieren, para fructificar, de una semejante actitud de docilidad, y por consiguiente de humildad, ante lo que muestra la razón y lo que manifiesta la Revelación. Ahora bien, como el principal conocimiento es el de fe, como, además, la ciencia que se funda en la fe es por lo mismo rectora de las otras, y como la luz de donde toma su certeza no es natural, sino comunicada por la gracia divina, conviene tener presente cuáles son los medios de los cuales es necesario valerse para lograr inteligencia de la verdad revelada.

A esos medios se refiere San Alberto Magno cuando enseña que "hay dos clases de ciencia. Una es de aquello cuyo conocimiento está sujeto a la razón, y puede ser alcanzado suficientemente por el estudio y la enseñanza. La otra es de lo que no alcanza la razón, por lo cual es preciso que su conocimiento se alcance de una naturaleza superior por participación de su luz; y como la oración es el medio por el cual ascendemos a la luz divina –es, en efecto, como dice el Damasceno, el *ascenso del intelecto a Dios*-, es la oración necesaria para tal ciencia" [43]. "A entender lo divino –añade en otro lugar– se llega más orando que disputando; y la razón de esto es que, puesto que la verdad divina supera nuestra razón, no podemos manifestarla por nosotros mismos si ella no se digna infundirse. Ella es el maestro interior, sin el cual inútilmente trabaja el maestro exterior, como dice Agustín. No obstante lo cual, no es superflua la doctrina exterior, que es como un instrumento, tal como dice el Salmo: «Mi lengua es el cálamo del escriba», que se hace presente en el alma del que la recibe por las proposiciones que significan lo verdadero y lo falso. Y por esto, en razón de ambos maestros, son necesarias la enunciación, que corresponde a la relación de maestro y discípulo, y la oración" [44].

No nos queda más que entender, meditar y poner en práctica lo que nos enseña el Maestro Alberto.

43 *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, I, 11.
44 *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, 1.

LEY DE SALUD REPRODUCTIVA: UN PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

CARLOS JOSÉ MOSSO *

PARA referirse a los aspectos jurídicos de la ley de salud reproductiva de la ciudad de Buenos Aires, resulta indispensable hacer una reflexión desde la antropología filosófica abarcativa de una concepción del hombre, de la ética, del derecho y del Estado. Ello, porque ya la clásica definición del hombre como "animal racional", comprende esas dimensiones diferenciales de la especie humana que permiten afirmar que el hombre es "animal político" como decía Aristóteles, pero también es animal *ético* y es animal *jurídico*, o, dicho de otra forma, es sujeto moral y sujeto de derecho, lo que es inherente a su condición de persona por ser libre y por lo tanto responsable de sus actos. En consecuencia es el *centro de imputación del orden normativo*, orden que admite a la vez dos dimensiones: la moral y la jurídica.

De esa misma realidad de su naturaleza se desprende que no puede existir un divorcio entre lo moral y lo jurídico porque ambas dimensiones del ser convergen en la misma naturaleza humana. Es así que existe una relación necesaria entre moral y derecho. *La ética o moral es la ciencia del buen obrar*; es un orden normativo de la conducta humana. *El derecho es la moral hecha alteridad*, es decir, puesta en acto en las relaciones jurídicas de los hombres, lo que de alguna forma puede sintetizarse en la expresión "tanto te doy, tanto me debes". En una palabra, recordando a Ulpiano, se trata de "dar a cada uno lo suyo", en una relación de justicia, que es el fin del derecho.

Significa esto que *la justicia es en sí misma una virtud moral.* En ese contexto el derecho viene a ser un conjunto de normas que realizan el

* Conferencia pronunciada en el colegio Champagnat el 29 de agosto de 2000.

valor justicia en la sociedad. La ley es un tipo de norma. La ley que no tiene como fin la justicia, en el decir de San Agustín, no es propiamente una ley, sino una *perversión* de la misma. Por eso cabe la distinción entre ley natural y ley positiva, exigiéndose en esta última la subordinación a aquella. La ley positiva es entonces, en sentido estricto, la promulgada por los hombres con arreglo a la ley natural que es la que está inscripta en el corazón del hombre, tal como decía Cicerón. Por la ley natural, el hombre conoce en conciencia la máxima primera de la razón práctica que le manda *hacer el bien y evitar el mal.*

Pero la ley positiva que se aparta de la ley natural, sólo en su aspecto formal tiene el carácter de ley, mas no en su esencia. En ese sentido existen leyes positivas que son inicuas.

Por eso, *stricto sensu*, en cuanto inspirada en la ley natural –en la definición de Santo Tomás de Aquino– la ley es un "ordenamiento de la razón promulgado por la autoridad competente dirigido al bien común". Su validez *formal* está dada por la promulgación por la autoridad competente y su validez *intrínseca* está dada por el fin que es el bien común. Ambos caracteres de validez le confieren *legitimidad* y *obligatoriedad.*

Vale decir que la ley que no tiende al bien de la comunidad carece de legitimidad y de obligatoriedad, lo mismo si no está promulgada por la autoridad competente. Enseguida veremos cómo la ley que hoy nos convoca carece de estas dos notas esenciales.

En el orden jurídico además se dan relaciones de *distribución* y relaciones *conmutativas*. Las de distribución constituyen lo que el Estado debe a los ciudadanos, las conmutativas lo que los ciudadanos se deben entre sí. Ejemplo típico de justicia distributiva son los impuestos, mediante los cuales, el Estado debe proveer a las necesidades que los particulares no pueden proveerse a sí mismos, al menos en forma completa, como la justicia, la salud y la educación. El Estado entonces debe garantizar el acceso a esos servicios sin que ello signifique abolir las iniciativas y posibilidades privadas. Es ni más ni menos, desde otro ángulo, la aplicación del principio de subsidiariedad.

La utilización de fondos públicos para la financiación de las políticas antinatalistas afecta gravemente el sentido de la justicia distributiva, porque lo que se utiliza para esos fines se lo retrae a reales necesidades de la comunidad.

El Estado es la organización política de la convivencia humana. La población y el territorio son su causa material, el ordenamiento jurídi-

co su causa formal, el gobierno su causa instrumental y el bien común su causa final. Sólo con leyes justas se procura el bien común. Una mínima e indispensable idea de orden torna necesario respetar el sistema jurídico de cada estado concreto de acuerdo a su génesis y evolución histórica.

Así en nuestro país, tenemos un ordenamiento jurídico en el que la Constitución Nacional es la ley suprema a la que deben supeditarse todas las leyes de la república, como también las de las provincias, y, en nuestro caso, las de la autónoma ciudad de Buenos Aires.

La alteración de este principio de supremacía permite vislumbrar el caos y la anarquía. Eso implica por lo tanto la necesidad de respetar el ámbito de competencias previsto en la ley suprema. Es decir que aquello que es resorte de la legislación general del Congreso de la Nación no puede ser invadido por las legislaciones locales generando un posible conflicto entre las prescripciones de esos ordenamientos generales y las prescripciones de los ordenamientos locales, en este caso, la ley de salud reproductiva de la ciudad de Buenos Aires.

En ese sentido y entrando ya de lleno a analizar los aspectos jurídicos de esta ley, surgen como conflictivas las prescripciones de esta norma en cuanto significan una *irrupción en los derechos de los padres en la educación de los hijos y en el ejercicio de la patria potestad, la que queda, en relación al aspecto de la sexualidad, en manos del Estado.*

A modo de ejemplo, de acuerdo a lo que surge de la norma, cualquier mujer en edad fértil, es decir desde la adolescencia, sin que se enteren los padres o aun en contra del consentimiento de éstos, puede acudir al hospital público y solicitar que le coloquen un dispositivo intrauterino o un diafragma para ejercer "responsablemente su sexualidad".

Ello se da de bruces con las prescripciones del código civil sobre la mayoría de edad y el ejercicio de la patria potestad. Se daría el absurdo de que una menor de 16 años tendría, según el código civil, que pedir autorización a sus padres para casarse, aunque pueda por esta ley de salud reproductiva solicitar los métodos para ejercitar su sexualidad sin riesgos de embarazo, sin el consentimiento de los progenitores.

En este sentido el mensaje de la ley es inicuo y disolvente, entre otras cosas porque parte de la base de que el adolescente no tiene

suficiente responsabilidad como para casarse pero sí para llevar una vida sexual prematrimonial siempre y cuando se le asegure que no correrá riesgos de embarazo.

Vida sexual sin límites éticos porque *el mensaje de la ley conduce a la conclusión de que la única moral en materia de sexualidad es la utilización del anticonceptivo adecuado.* ¿Pero qué clase de responsabilidad puede generarse en una persona a la que se la condiciona de tal forma que si se la provee de un preservativo se la considera responsable y si no tiene el preservativo deja de serlo?

No se es responsable por lo que se tiene o no se tiene sino por lo que se hace o no se hace en un contexto de madurez suficiente. A mayor maduración de la persona mayor responsabilidad. Pero la madurez como proceso psicológico que personaliza al hombre, no puede estar supeditada ni reducida a la adquisición de información sobre métodos anticonceptivos, no sólo por las objeciones morales que significa la anticoncepción en sí misma, sino fundamentalmente porque la persona humana, puesta a interiorizarse sobre la manera de retardar los embarazos sin haber incorporado previamente los valores intrínsecos inherentes a la sexualidad, está sufriendo ella misma un proceso de subversión moral y espiritual que lejos de evitar los males que supuestamente procura la ley, tenderá a aumentarlos al crear una falsa conciencia de responsabilidad.

Porque la verdadera responsabilidad consiste en asumir las consecuencias de los actos humanos, no en evitarlas. Cuando se habla de "cuidarse" en las relaciones sexuales, o de prevenir los embarazos acudiendo a los métodos de anticoncepción, se está desnaturalizando ante todo el sentido de la verdadera responsabilidad.

¿De qué hay que cuidarse en el sexo si no es de evitar *herir* los sentimientos más íntimos del otro, o de convertirlo en el *objeto* de las apetencias en lugar de considerarlo sujeto de amor? ¿Puede haber amor más condicionado y mentiroso que el que se promete o se dice dar a través del pegajoso "adminículo de goma"? ¿Puede haber entrega más *insincera* que la que se supedita al condicionamiento externo de "acordarse de tomar la pastilla"?

La ley de salud reproductiva promueve de esa forma un falso concepto de sexualidad reduciéndolo al de *mera genitalidad*. Promueve de hecho las relaciones prematrimoniales presentándolas como lo natural en el hombre, sin mención alguna al ámbito matrimonial. Pero ¿qué tiene de natural la relación sexual que se lleva a cabo con barre-

ras artificiales, llámense diafragmas, condones o dispositivos intrauterinos?

Contiene además en sí misma peligrosas contradicciones. Empezando por su art. 3° que dice que "es objetivo de la ley garantizar el acceso a varones y mujeres a la información y a las prestaciones, métodos y servicios necesarios para el ejercicio responsable de sus derechos sexuales y reproductivos".

De atenerse a la literalidad de este artículo, lo lógico sería pensar que el objetivo es educar a la población para que tengan más hijos y no para no tenerlos. Porque lo responsable en la sexualidad y en relación a la reproducción, es aceptar precisamente la consecuencia posible de una relación sexual, que es justamente el embarazo. Pero en su art. 7° la ley establece las acciones a implementar, entre las que enumera la prescripción de anticonceptivos, de métodos de barrera, hormonales, dispositivos intrauterinos, etc.

En el inc. H del art. 3° garantiza la ley "la existencia en los distintos centros de salud de profesionales y agentes de salud capacitados en sexualidad y procreación desde una perspectiva de género". Esta calamitosa creación cultural llamada *perspectiva de género*, atenta también contra nuestro ordenamiento jurídico general que establece la familia monogámica formada como consecuencia de la unión matrimonial del hombre y de la mujer. La perspectiva de género no se encuentra en la Constitución Nacional ni en el Código Civil, no pertenece a la idiosincrasia política ni jurídica de nuestro país.

Sin perjuicio de ello cabe preguntarse ¿qué tiene que ver la perspectiva de género, que es una apertura al reconocimiento de las uniones homosexuales, con una ley de salud reproductiva? ¡Si la relación homosexual es precisamente *la negación ontológica de la procreación*! Fácil es advertir aquí un peligroso matiz ideológico cuya única finalidad es destruir valores enraizados en lo más profundo de nuestra identidad cultural y política.

Se contradice también esta ley cuando pone entre sus objetivos el de prevenir los abortos provocados y ofrece como solución la colocación de dispositivos intrauterinos para evitar los embarazos. Todo el mundo sabe que son abortivos, *menos nuestros legisladores*, muchos de ellos asesorados por profesionales de la medicina, que han optado por levantar las banderas de la "antivida" en lugar de seguir con la noble vocación de curar enfermos, seguramente porque es mucho más rentable aquello que esto otro.

No es posible admitir tamaña hipocresía. La aclaración del inc. c del art. 7° respecto de que los métodos no deben ser abortivos, que fue el agregado del entonces jefe de gobierno interino de la ciudad de Buenos Aires, en nada modifica la situación. En rigor debió haber excluido de plano los dispositivos intrauterinos, pero ello hubiera demandado una mínima dosis de *coraje cívico*, virtud que no ha caracterizado a nuestros gobernantes desde hace décadas.

En este sentido, de todos modos, cabe acotar que sólo por ese punto, en cuanto admite los dispositivos intrauterinos, esta ley resulta inconstitucional por cuanto se opone a lo prescripto por la Constitución Nacional, con los pactos de San José de Costa Rica y la Convención de los derechos del niño, en relación a que debe respetarse la vida humana desde la concepción.

Especial comentario merece el inc. f del art. 7 de la ley. Dice que "se garantiza la información acerca de que el preservativo es por el momento el único método anticonceptivo que al mismo tiempo previene de la infección por HIV y del resto de las enfermedades de transmisión sexual". Esto es una mentira por cualquier lado por donde se lo mire. Primero porque como bien se sabe, el virus del sida es infinitamente más pequeño que el espermatozoide y posee la capacidad de atravesar el látex del preservativo. De manera que con la prescripción de la Ley, que induce a confusión, se estará obteniendo el resultado opuesto al supuestamente buscado, porque fomentará las relaciones sexuales extramatrimoniales con la ilusión de evitar el contagio, lo que, cual efecto multiplicador, operará como un factor de crecimiento de la pandemia.

En segundo lugar, es una mentira porque aún cuando hipotéticamente fuera eficaz como barrera del virus, no es cierto que sea el único método capaz de detener el sida. La abstinencia en realidad es el único método 100% eficaz. Y esto no es de Perogrullo señalarlo. La misma ley, como *única* bondad, la prescribe en su inc. c del art. 7°, aunque con un grave *error conceptual* porque considera a la abstinencia como un método anticonceptivo cuando en realidad no lo es.

La abstinencia es una actitud de vida que se traduce en *contención del obrar.* La anticoncepción en cambio es una actitud de vida que se traduce en un *obrar de intencionalidad desordenada.* La continencia es manifestación de la virtud de la *templanza*. Permite el *señorío de la razón sobre lo concupiscible,* lo que se traduce en un fortalecimiento del espíritu. La anticoncepción como pauta de acción es manifesta-

ción visible del desenfreno genital, puesto el placer como fin y no como medio o instrumento. Es al sexo lo que el alcohol al alcohólico. La anticoncepción *deshumaniza* la sexualidad, despojándola de sus valores intrínsecos. Necesariamente promueve el individualismo a expensas de la comunicación de los consortes cuando se la desvía de sus fines propios. No en vano para Petit de Murat una relación sexual que no está abierta a la procreación rompe el sentido unitivo del acto. No existe propiamente, según él, una unión carnal cuando un preservativo se interpone en el medio. Lo que hay en realidad es una forma sutil de masturbación.

No podemos dejar de mencionar la máxima contradicción que surge de la ley consistente en señalar como objetivo el garantizar el desarrollo de la salud reproductiva y la procreación responsable y el grosero reduccionismo consistente en brindar información y suministrar métodos anticonceptivos. ¿Y la educación, y los valores, dónde están? ¿De qué procreación responsable se puede hablar si no se educa en la formación de actitudes responsables? ¿A qué salud reproductiva se refiere la ley si en realidad el fin buscado es *brindar información para no procrear?*

Por otro lado la equiparación de la procreación responsable con una mentalidad anticonceptiva constituye además de la flagrante contradicción, un atentado a la dignidad de la persona, porque en el fondo no se la considera responsable para procrear, por eso procura la ley suministrarle a los ciudadanos la información necesaria para que no se produzcan embarazos.

Todo ello permite afirmar que espurios intereses deben hacer estado sin duda alguna tras la sanción de esta ley. Intereses de laboratorios, indiferencia e ineptitud de los gobernantes para adoptar las medidas que fortalezcan a la familia en lugar de disolverla, incapacidad para abordar los problemas de la sociedad desde una adecuada visión antropológica que privilegie la atención de familias numerosas y las de escasos recursos, etc.

Mil motivos pueden encontrarse, pero lo que no cabe duda es que aún cuando pudiera haber habido alguna buena intención, lo que demuestra esta ley es una *absoluta falta de valoración ética de los problemas que aborda*.

No es suministrando anticonceptivos en los hospitales como se van a disminuir los abortos clandestinos, como la ley pretende, sino enseñando *que la única forma de evitar el aborto es no abortar*, y, en todo

caso, preventivamente, enseñar a la población a asumir la responsabilidad propia que significa el uso de la sexualidad.

Asumir la consecuencia posible del uso de la sexualidad nos hace libres, porque "la verdad nos hace libres", en palabras del Evangelio. Eludir dichas responsabilidades con una mentalidad anticonceptiva, lejos de hacernos libres nos ata a nuestras pasiones desordenadas.

La dificultad de la "madre en situación de conflicto" no se la va a resolver una "completa información" de mentalidad anticonceptiva, sino un aprendizaje axiológico que le permita comprender el inmenso valor de la vida humana, como también la estrecha relación existente entre "sexualidad" y "vida conyugal", y por lo tanto entre "sexualidad" y "vida naciente".

Valga esta reflexión porque aún cuando estadísticamente pudiesen disminuirse los embarazos no deseados, la sola probabilidad de que los métodos anticonceptivos fallen, es una puerta abierta a las actitudes desesperadas, que son propiamente las que atraviesan las mujeres que deciden abortar. La composición de lugar será entonces la de la mujer que habiendo sido informada de los métodos anticonceptivos y a pesar de haberlos usado quedó embarazada, si no se le brinda una visión antropológica que responda a una apertura a la vida, con pastillas o sin ellas se habrá producido el mismo resultado en contra de la vida, con la secuela de muerte posible.

La ley de salud reproductiva resulta entonces una falacia y una utopía. Es una ley desprovista de una concepción ética que le dé sustento. *Al producirse el divorcio entre la ley y la moral, dicha ley no es susceptible de poder procurar el bien común, por lo que pierde esa legitimidad y obligatoriedad de la que hablábamos al principio*, porque es una norma con forma de ley pero no con esencia de tal.

De todos modos, tal vez no debamos preocuparnos tanto por la sanción de esta ley, puesto que en el fondo será motivo para que los padres profundicen la relación con sus hijos de forma tal que estos no necesiten ir a un hospital público a informarse sobre la sexualidad. El problema radica en la *instalación* formal del tema, es decir de la mentalidad anticonceptiva y de la separación de la sexualidad de la relación conyugal.

El mensaje de la ley es presentar como lícita la anticoncepción y las relaciones prematrimoniales, siempre y cuando se tomen los recaudos para evitar los embarazos. Procreación responsable ya no significa que los esposos procuren brindar un marco adecuado en lo afectivo para

que los hijos crezcan en el amor sino que significa llanamente no tener hijos. Es otra mentira de la ley. Debió haberse llamado simplemente "ley de información y suministro de anticonceptivos".

Frente a ello no cabe sino la reflexión antropológica. ¿Cuál es la concepción del hombre, qué queremos hacer de él? Dijimos que el hombre es animal moral y animal jurídico. Decimos ahora que el hombre es también *animal sexuado*. En su condición sexuada también se advierte la *diferencia específica* con el resto del mundo animal, *porque lo sexual en el hombre está íntimamente ligado a lo espiritual,* en cambio *en las bestias lo sexual es simple funcionalidad reproductora.*

Por eso podemos decir que los animales tienen sexo pero no son "sexuados". La sexualidad en el hombre, ordenada a la procreación, está estrechamente vinculada a la afectividad y eso es resorte del espíritu. Como dice Polaino-Lorente "el ayuntamiento carnal en el hombre va siempre entreverado de resonancias afectivas que inequívocamente dejan huellas hasta el punto de formar parte de ese tejido íntimo que es la personalidad propia. Cuando se excluye o margina el compromiso afectivo en esas relaciones interpersonales, la relación humana queda abismada, perturbándose y descendiendo a un nivel que está debajo de la relación entre animales. El hombre y la mujer aunque funcionalmente pueden entrelazarse como seres anónimos, de hecho ni lo son ni jamás pueden serlo. El tratamiento del hombre por la mujer o viceversa como simple objeto de placer es siempre un atentado contra la esencia metafísica del hombre. La represión de la dimensión afectiva genera sentimientos de culpa, de subestimación, de asco, de náusea, incluso entre los no creyentes que acaban por cercar a la persona en el estrecho perímetro de la neurosis".

Juan Pablo II insistentemente ha hablado en su pontificado de la "cultura de la vida" frente a lo que el mundo ofrece como "cultura de la muerte". Esa cultura de la muerte tiene diferentes matices: el aborto es la manifestación más horrenda, la anticoncepción su antesala. La presentación del preservativo y la píldora como las "panaceas" que aseguran la felicidad son un engaño precisamente porque no puede haber felicidad donde no hay vida, es decir donde no hay una actitud de apertura a la vida.

El egoísmo consecuente de esta verdadera "cultura del condón" promovida vilmente por los poderes públicos, es camino de insatisfacción y desencuentro. Como dice Lopez Quintás, el *vértigo* reemplaza al sentimiento y al amor verdaderos. Bajo la ilusión del sexo sin embarazo que prometen los métodos anticonceptivos, se saltean las etapas

del conocimiento de las parejas de novios y eso es propiamente el vértigo de la pasión que disfraza o no permite asomar al amor.

Se crea y fomenta una ilusión de "sexo seguro" y *lo que seguro sucede es que se pierde la ilusión del sexo*, porque el único sexo seguro es el que permite el compromiso afectivo y perdurable.

¡Qué olvido el de esta ley de salud reproductiva en la que no aparece referencia alguna al amor conyugal como el ámbito propio del ejercicio de la sexualidad! Es la coronación reduccionista de la sexualidad como sinónimo de mera confrontación genital. Es la disociación de la condición personal del hombre y de la mujer. Porque la sexualidad ordenada a su fin propio personaliza al hombre potencializando su imagen y semejanza divinas. En cambio desprovista la sexualidad de su fin propio, el hombre pierde la dimensión moral de sus actos, es decir, se deshumaniza.

¿Habrá que recordar que Dios creó al hombre y a la mujer sin preservativos ni pastillas anticonceptivas? ¿Habrá que recordar también que dotó a la naturaleza de períodos fértiles y períodos infértiles que el hombre puede administrar prudentemente y que una verdadera ley de procreación responsable debería intentar enseñar a la población? No hay mejor "ley de salud reproductiva" que la que Dios impuso en el corazón del hombre, cual "manual de instrucciones orientador de su libertad", como dice Menapache.

Por ella, el hombre puede descubrir que la sexualidad está dirigida a la procreación y al amor de los esposos, de lo que se deduce claramente que el ámbito matrimonial es el *específico* para su legítimo ejercicio y que *la mejor forma de evitar embarazos no deseados o prematuros será fomentando la vida matrimonial como cauce legítimo del ejercicio de la sexualidad y la castidad como virtud posible de practicar*.

Al estado le compete en su obligación de procurar el bien común fortalecer los vínculos familiares promoviendo una actitud a favor de la vida y natalista, todo lo contrario de lo que esta ley de salud reproductiva se propone.

Por eso sería deseable que nuestros legisladores en lugar de ceder a las inicuas presiones de organismos nacionales e internacionales que promueven la cultura de la muerte se inspiraran en las bellísimas páginas del Cantar de los Cantares, el libro "erótico" de la Biblia, que es un verdadero cántico a la vida.

LA DEUDA EXTERNA ARGENTINA A LA LUZ DEL AÑO JUBILAR

MONS. HÉCTOR AGUER *

ES reconfortante que el Congreso Nacional haya respondido a la iniciativa del grupo "Parlamentarios para el Jubileo", suscitado a su vez por la exhortación del Papa Juan Pablo II expresada en su Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*. El punto de ese documento que hoy motiva nuestra reunión es el referido a la deuda externa internacional y es conveniente recordar cómo lo plantea textualmente el Papa. Dice así, en la sección pertinente del párrafo 51: "[...] En el espíritu del Libro del Levítico (25, 8-28), los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar entre otras cosas en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones".

El año jubilar era declarado santo, es decir, consagrado a Dios Creador del universo y Señor del tiempo. Las prescripciones establecidas por la ley no eran meras determinaciones económicas y sociales, sino que expresaban el sentido de la fe bíblica y de sus exigencias; manifestaban que la tierra pertenece a Dios, el único verdadero propietario, y que los hombres son, en realidad, extranjeros y huéspedes en ella. Si el Señor de la historia ha liberado a su pueblo de la esclavitud y le ha dado una tierra en posesión, cada uno de sus fieles está llamado a imitar la generosidad de Dios en su actitud para con los dependientes y desposeídos. De allí que la intencionalidad objetiva del año jubilar se dirigiera a restablecer cierta igualdad entre los miembros del pueblo de Dios, otorgando una nueva oportunidad a los que habían

* Texto original de la intervención del Arzobispo de La Plata, Monseñor Héctor Aguer, en la apertura de la Audiencia Pública celebrada en el Salón Azul del Senado de la Nación, el 22 de agosto del año 2000.

perdido su propiedad y hasta su libertad personal. Proclamaba también la necesidad de un gobierno justo, el cual según la tradición bíblica consiste sobre todo en la protección de los débiles.

La preocupación por los pobres, por los que habían quedado sin recursos propios, inspiraba también la prohibición de la usura.

Los principios teológicos y éticos que fundaban el ideal del año jubilar fueron retomados por los profetas. Ellos vislumbraron un año de gracia, un tipo de liberación que va mucho más allá del retorno de la propiedad a sus primitivos poseedores y de la remisión de las deudas. En el Libro de Isaías (61, 1-2), leemos: “El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Él me envió a llevar la buena noticia a los pobres, a vendar los corazones heridos, a proclamar la liberación a los cautivos y la libertad a los prisioneros, a proclamar un año de gracia del Señor”.

Jesús se aplicó a sí mismo el texto de Isaías al declarar solemnemente: “Este pasaje de la Escritura se ha cumplido hoy” (Lucas 4, 21). Siguiendo sus huellas, la Iglesia ha hecho una “relectura” del año jubilar interpretándolo en el contexto del tiempo inaugurado por el Mesías, nueva dispensación vigente hasta el fin de la historia. En el ejercicio de su misión evangelizadora, la Iglesia propone una justicia superior: la del Reino de Dios. Como lo explicó el Papa Pablo VI, ella ofrece la salvación a todos los hombres, no una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales e incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal, sino una salvación que desborda esos límites para realizarse en la comunión con Dios; una salvación que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad (cf. *Evangelii nuntiandi*, 27). Esto no significa que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan discutidas hoy en día, que atañen a las relaciones de justicia y de solidaridad entre las personas y las sociedades, y que deben ser juzgadas y orientadas en referencia al orden moral.

La enseñanza del Evangelio acerca del amor al prójimo que sufre o padece necesidad, inspira y anima la preocupación social de la Iglesia, que ha sido plasmada conceptualmente en un cuerpo doctrinal. Ella se refleja también en la propuesta de celebrar como un Gran Jubileo el bimilenario del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo y en el carácter inseparable que atribuye a sus dos dimensiones, temporal y espiritual.

El contexto religioso en que el Papa ha ubicado el tema de la deuda demuestra por sí mismo que no se trata de una cuestión eminentemente económica ni comercial, sino que en ella van involucradas sobre todo consideraciones propias de la ética y de la teología moral, y que inciden directamente sobre el derecho internacional.

En efecto, ya desde tiempo antes la Iglesia ha venido advirtiendo acerca del sentido perverso que la deuda internacional comenzó a adquirir cuando sus términos se apartaron manifiestamente de la justicia, al alterarse la relación original entre acreedores y deudores. Me refiero a la modificación unilateral de los intereses aplicada por los acreedores, medida viciosa que engendró otros males gravísimos.

En 1986 la Pontificia Comisión Justicia y Paz se expidió sobre el tema de la deuda internacional a través de un documento titulado "Al servicio de la comunidad humana: Una consideración ética de la deuda internacional". Allí se afirma expresamente que el total de la deuda daña gravemente la economía y el nivel de vida de los países en desarrollo, y que en este cuadro los reembolsos exigibles cada año constituyen el factor más grave. Y cual consecuencia de lo dicho, señala textualmente que "otros comportamientos deberían ser examinados, como la aceptación de moratoria, la remisión parcial o incluso total de las deudas".

Un año después, en su Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, el Papa Juan Pablo II se refirió a la cuestión en términos esclarecedores que me permito repetir:

> La razón que movió a los países en vías de desarrollo a acoger el ofrecimiento de abundantes capitales disponibles, fue la esperanza de poderlos invertir en actividades de desarrollo. En consecuencia, la disponibilidad de los capitales y el hecho de aceptarlos a título de préstamo pueden considerarse una contribución al desarrollo mismo, cosa deseable y legítima en sí misma, aunque quizás imprudente y en alguna ocasión apresurada.
>
> Habiendo cambiado las circunstancias en los países endeudados como en el mercado internacional financiador, el instrumento elegido para dar una ayuda al desarrollo se ha transformado en un mecanismo contraproducente. Y esto ya sea porque los países endeudados, para satisfacer los compromisos de la deuda, se ven obligados a exportar los capitales que serían necesarios para aumentar o incluso mantener su nivel de vida, ya sea porque, por la misma razón, no pueden obtener nuevas fuentes de financiación indispensables igualmente.

> Por este mecanismo, el medio destinado al desarrollo de los pueblos se ha convertido en un freno, por no hablar de, en ciertos casos, hasta de una acentuación del subdesarrollo.

En 1989, la conferencia episcopal de los Estados Unidos de América produjo un documento de título tan extenso como elocuente, "Alivio de la carga de la deuda del Tercer Mundo. Llamamiento a la corresponsabilidad, la justicia y la solidaridad", y allí expresaba: "Hace tres años comenzamos nuestra carta pastoral llamada Justicia económica para todos, exponiendo tres criterios fundamentales por los que creemos que debería medirse una economía: «Cualquier perspectiva humana, moral y cristiana sobre la vida económica necesariamente se configura a partir de tres preguntas: ¿Qué hace la economía por el pueblo?; ¿cómo afecta la economía al pueblo?, y ¿cómo participa el pueblo en ella?». Entre las cuestiones de política pública que examinamos a la luz de estas tres preguntas figuró la de qué hacer acerca de la deuda de los países en desarrollo [...] Instamos a nuestros banqueros comerciales, incluidos muchos que son católicos, a que comprendan y acepten la corresponsabilidad para la solución de este urgente y crucial problema [...] Instamos a los banqueros estadounidenses a que den más prioridad a las consideraciones de la justicia y la corresponsabilidad que a la pérdida o ganancia financiera a corto plazo".

En 1991, en su Encíclica *Centessimus annus*, dice Juan Pablo II: "No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables", sino que es necesario encontrar soluciones "compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso".

Y para concluir con estas citas demostrativas de la preocupación de la Iglesia por la deuda internacional, que han hecho de ésta uno de los temas centrales del año jubilar, también Juan Pablo II expresó el 3 de noviembre de 1999 que "es necesario aplicar una ética de la supervivencia que regule las relaciones entre acreedores y deudores, de manera que el deudor en dificultades no se vea presionado por un peso insoportable [...] Hoy, en el contexto de la economía globalizada, el problema de la deuda internacional se hace todavía más espinoso, si no queremos afrontar una catástrofe general".

La Argentina no se encuentra de ninguna manera fuera de las consideraciones que la Iglesia ha venido formulando sobre la peligrosidad e injusticia contenidas en el problema de la deuda externa. Por el con-

trario, los intereses que por ese concepto paga nuestro Estado Nacional alcanzan al 18,8 por ciento de su Presupuesto General, con un crecimiento continuo que vuelve cada vez más difícil aplicar remedios a la desocupación y el empobrecimiento colectivo.

No es posible desconocer la gravedad de la deuda externa argentina, ni es legítimo intentar disimularla señalando otros aspectos de la realidad económica. Tales actitudes no sólo cooperan con el mantenimiento de una situación moral y jurídicamente inaceptable, sino que también llevan al fatal incumplimiento con los acreedores, quienes, si seguimos por este camino, no encontrarán en los deudores ni aquella clásica libra de carne humana que reivindicaba el hasta ahora más famoso de todos los usureros.

En buena hora aumenten las exportaciones, funcione mejor el sistema tributario y vuelvan al país los capitales emigrados, pero nada de ello sucederá sin que antes la Argentina asegure para sus habitantes niveles de vida más elevados, porque sólo así se reiniciarán la actividad productiva, el trabajo para todos y los modos de convivencia honesta propios de un pueblo desarrollado y en paz.

Suele escucharse, sin embargo, una interpretación según la cual, tanto la Iglesia como los Estados de naciones desarrolladas y organismos internacionales que han encarado la reducción de la deuda de algunos países especialmente empobrecidos, no se refieren ni siquiera tangencialmente a la Argentina. Desde luego que muchas comunidades nacionales han sido más duramente castigadas por la deuda y otros flagelos, cosa que no nos alivia de nuestros males. Pero es sugestivo comprobar que los perdones recaídos sobre esos pobrísimos deudores coinciden con el punto en que los pagos exigidos excedían ya los recursos disponibles, es decir, cuando ya no podían seguir pagando.

¿Pueden la Argentina y sus países hermanos de América Latina considerarse definitivamente a salvo de destino semejante cuando su deuda conjunta ha evolucionado en abierta contradicción con el principio jurídico y moral que establece relaciones racionales entre lo pagado y lo debido? Recordemos que la deuda externa de América Latina, constituida cuando la fiebre de los petrodólares, ascendía en su origen a 300.000 millones de dólares, pagados desde entonces por lo menos dos veces como consecuencia de los cambios unilaterales de tasas y de los anatocismos sobrevinientes, pese a lo cual en 1999 la deuda subsistía, pero hipertrofiada a un volumen de 750.000 millones de dólares.

Una pesada lápida amenaza caer sobre nosotros sepultando nuestro propósito y deber de constituir efectivamente una Nación libre, justa y soberana. Ya puede adivinarse la inscripción mortuoria: "Aquí yace la República Argentina. Vivió pagando, murió debiendo".

No corresponde a la Iglesia aportar las soluciones técnicas al problema de la deuda externa, pero sí recordar a políticos y economistas la obligación que les corresponde de dedicar sus esfuerzos a las cuestiones concretas que afectan a los pueblos. La deuda externa es causa de profundos sufrimientos humanos, intensificados a menudo por frustraciones personales, desintegración familiar y pérdida de los hábitos de trabajo, consecuencias muy unidas a la desocupación y a la subocupación prolongadas y a la carencia crónica de recursos. Dios bendiga las iniciativas que surjan en esta jornada, capaces de aportar orientaciones válidas, e ilumine también a los legisladores para que asuman plenamente el mandato patriótico y constitucional de adoptar decisiones fundamentales sobre la deuda pública. Con todo el respeto que merecen los Representantes del pueblo y de nuestras Provincias, les digo: Apuren las iniciativas que tienen a su consideración, elaboren fórmulas congruentes con la magnitud del problema, y háganlo pronto, conscientes de que no habrá paz ni amistad social duraderas mientras se desconozca la justicia y se olvide la caridad.

XII Exposición del Libro Católico

EL LIBRO CATÓLICO EN LA PASTORAL DE LA CULTURA

Entre los días 4 y 17 de septiembre del corriente año Santo 2000, miles de personas han visitado la XII Exposición del Libro Católico, que bajo el lema *"Abran las puertas a Cristo, Redentor del hombre"*, se desarrolló en las salas del Centro Cultural Padre Federico Grote.

A diferencia de otras muestras, la Exposición del Libro Católico no está organizada a través de stands montados por las editoriales, sino que tiene una organización temática de los libros, lo que, según la opinión de los visitantes a la misma, facilita la ubicación de los textos según los distintos intereses (educación, filosofía, espiritualidad, doctrina social, catequesis, etc.).

Acto inaugural

Importantes autoridades del ámbito eclesial, civil y militar se han hecho presentes en la apertura de la nueva edición de la Exposición del Libro Católico.

En dicho acto, que estuvo presidido por S.E.R. Monseñor Héctor Aguer, Arzobispo de La Plata, el Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico, Manuel Outeda Blanco, hizo referencia a que *esta Muestra es otra de las maneras de contribuir a esa finalidad de la promoción de los libros y la lectura que aporten valores a la formación cristiana personal y a la vida espiritual. Por ello nuestro empeño en cada edición por presentar, con responsabilidad, al buen libro como alimento del alma.*

Entrega de premios y distinciones

Durante la inauguración de la Muestra se otorgaron las distinciones *Estatuilla "Padre Leonardo Castellani"*, el *Galardón "Cruz del Sur"* y los premios del *VI Certamen Literario Católico Nacional "Cardenal Antonio Quarracino"* y la *Faja de Honor "Padre Leonardo Castellani"*.

Estatuilla "Padre Leonardo Castellani"

La *Estatuilla "Padre Leonardo Castellani"*, que se otorga anualmente "como reconocimiento a quienes hayan contribuido con su producción, obras, aplicación y trabajo, a la difusión de los valores intelectuales en nuestro país, con una conciencia de servicio y un anclaje en nuestra realidad argentina", este año ha sido entregada a dos eminentes pensadores católicos argentinos: Mons. Juan Antonio Presas y el Dr. Juan Carlos Zuretti.

Durante la edición que se desarrollará en la ciudad de La Plata, entre los días 6 y 12 de noviembre del corriente año Santo 2000, se hará entrega de la Estatuilla a Mons. Juan Carlos Ruta.

Galardón "Cruz del Sur"

Esta distinción está destinada a aquellas instituciones, empresas o personas que, además de cumplir con los objetivos propios de sus proyectos, han colaborado activamente en la misión de difundir y facilitar la buena lectura. El Galardón "Cruz del Sur" del Año Santo 2000 ha sido para la firma distribuidora eléctrica EDENOR S.A. por su intensa labor en la promoción del buen libro.

Faja de Honor Padre Leonardo Castellani

El Dr. Pedro Luis Barcia, con Enrique Mayochi y Alicia Chiappe de López Olaciregui, integraron el jurado que tuvo la misión de discernir entre los libros presentados a los galardonados en la *Faja de Honor Padre Leonardo Castellani*.

La *primer faja en poesía*, recayó sobre la obra de *Poesía Religiosa*, del Dr. José María Castiñeira de Dios, editado por Ediciones Corregidor; la *primer faja en prosa* correspondió al libro de ediciones Tierra Media titulado *La cultura católica*, del R.P. Dr. Fray Aníbal E. Fosbery o.p.; con la *segunda faja* fue distinguido el libro *Aproximación al dolor*, del Dr. Federico Mihura Seeber editado por EDUCA y la *tercer faja* correspondió al libro de Ediciones Gladius del Dr. Rafael Breide Obeid titulado *Imagen y palabra. La actualidad y lo permanente*.

Certamen Literario Católico Nacional "Cardenal Antonio Quarracino"

Con respecto al VI Certamen Literario Católico Nacional "Cardenal Antonio Quarracino", el cometido de distinguir entre los numerosos trabajos presentados desde distintos puntos del país por alumnos del ciclo secundario estuvo a cargo del Dr. Jorge Ferro, la Lic. María Luisa Olsen de Serrano Redonnet y la Prof. María Elena Vigliani de La Rosa.

En este caso, los galardonados fueron alumnos de distintos establecimientos educativos. El primer premio correspondió a Federico Müller, alumno del Colegio San José (Cap. Fed.), por su composición *"Abran las puertas a Cristo, Redentor del hombre"*; el segundo con homólogo título fue para María Florencia Scotto del Instituto Redemptrix Captivorum (Cap. Fed.); y el tercero, a *"Sigamos el camino de la redención, de la mano de Cristo"* de Romina Cecilia Barbis, del Colegio FASTA "Niño Jesús" (Lobos, prov. Bs. As.)

También hubo una mención para la obra *"El juicio del linyera"* de Carlos Gastón López Casas del Instituto Mons. Juan Tomás Solari (Morón, prov. de Bs. As.).

Imágenes de la entrega de premios. El Dr. Rafael Breide Obeid y Fr. Dr. Aníbal Fosbery O. P. reciben los suyos de manos del Arzobispo de La Plata, Mons. Héctor Aguer

Nueva edición de la Revista de la Exposición del Libro Católico

Durante el acto inaugural, fue presentada la *Revista de la Exposición del Libro Católico, Año XXIV – Nº 7*.

En sus primeras páginas podremos encontrar distintos mensajes de la Nunciatura Apostólica en la Argentina y de organismos de la Santa Sede en el Vaticano que animan a continuar con esta obra de apostolado del buen libro. La editorial a cargo de Manuel Outeda Blanco, seguida con una alocución del Cardenal Antonio Quarracino, que pronunciara el 16 de marzo de 1996 en el homenaje al Padre Leonardo Castellani.

Luego se recrea lo acontecido durante el mes de septiembre del año 1999 en la XI Exposición del Libro Católico y en la I Exposición del Libro Católico en La Plata desarrollada en noviembre del año pasado.

De la XI Muestra, las expresiones de monseñor Jorge Mario Bergoglio s.j. en la Santa Misa de Clausura; los conceptos en referencia a la contemplación del misterio de Dios Padre de Monseñor Héctor Aguer y las palabras de bienvenida de Outeda Blanco.

A la publicación del trabajo ganador del V Certamen Literario Católico Nacional Cardenal Antonio Quarracino, perteneciente a Emilse Ruffo del Instituto Redemptrix Captivorum de la Arquidiócesis de Buenos Aires, se agregan los artículos, del Dr. Néstor Tomás Auza, *"Federico Grote, fundador y animador del Movimiento Social Católico"*, y, a fin de rendir un homenaje especial a Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez, por cumplirse este año el centenario de nacimiento de ambos, del Dr. Pedro Luis Barcia, el artículo titulado, *"Dos poetas religiosos argentinos en dos de sus libros"*. A continuación se puede apreciar, una reseña del ingeniero Mario Francisco Abal acerca de la trayectoria de los tres eminentes intelec-

tuales distinguidos este año con *Estatuilla Padre Leonardo Castellani 2000*, el Doctor Juan Carlos Zuretti, Monseñor Juan Antonio Presas y Monseñor Juan Carlos Ruta.

Completan las páginas de esta publicación, la crónica de lo sucedido en ocasión de la I Exposición del Libro Católico en La Plata, desarrollada en la semana del 15 al 21 de noviembre del año 1999, en el Centro Cultural Pasaje Dardo Rocha, bajo el lema *"El buen libro, pan de la Verdad"*. Se incluyen la alocución del Arzobispo de La Plata, Monseñor Héctor Aguer en su *Elogio de la lectura*, las palabras de bienvenida del Intendente Municipal de la capital bonaerense, Dr. Julio César Alak y, el discurso de apertura de la Muestra del Presidente de la Exposición, D. Manuel Outeda Blanco.

Homenajes

Durante la XII Exposición del Libro Católico se ha tributado un especial homenaje a la figura del *Reverendo Padre Federico Grote*, al cumplirse el 60º Aniversario de su Fallecimiento y a los grandes escritores argentinos, *Leopoldo Marechal y Francisco Luis Bernárdez* en el Centenario de su natalicio de ambos (1900-2000).

Reverendo Padre Federico Grote

Venerable figura de la Iglesia en la Argentina, que es una referencia histórica ineludible en el apostolado social de nuestra Patria en la primera mitad del siglo XX, y el Centenario del diario «El Pueblo», por él fundado el 1° de abril de 1900.

La preocupación del Padre Grote por la buena prensa y la buena lectura fueron una constante en su vida. Promovió la creación de imprentas y talleres gráficos, y la constitución de bibliotecas en los Círculos. Había nacido en la patria de Gutemberg y su padre era propietario de una imprenta y una librería.

Desde niño el olor a tinta fresca y a papel recién impreso lo marcaron para siempre, y como sacerdote impulsó en nuestro país la aparición de publicaciones católicas como el diario «La Defensa», y los boletines semanales «La Voz del obrero», «Democracia Cristiana», «El Trabajo» y el «Boletín de los Círculos de Obreros».

Esta Exposición ha recordado al Padre Grote con:

– un stand donde se han expuesto aspectos de su entrega generosa en bien de los trabajadores,

– con una Mesa Redonda que presidida por Su Excelencia Monseñor Antonio Baseotto, (Obispo de Añatuya y redentorista como el Padre),

– y con la colocación de una placa en la Sede de su amada Federación de Círculos Católicos de Obreros donde, por siete años consecutivos se viene realizando la Exposición. Esta placa fue descubierta por el Presidente de la Federación, Don Oscar Compagnucci y el Presidente de la Exposición.

Acto seguido, Monseñor Antonio Baseotto bendijo dicha placa.

Conferencias y Conciertos

La exposición de más de 6000 títulos pertenecientes a treinta editoriales católicas y ordenados temáticamente fueron acompañados por un intenso programa de conferencias referidas al lema de la Muestra: *"Abran las puertas a Cristo, Redentor del hombre"*. Las mismas estuvieron a cargo de reconocidas figuras de nuestra cultura: Pbro. Dr. Ignacio Andereggen, Dr. Carlos Velasco Suárez, Mons. Roque Manuel Puyelli, Pbro. Alejandro Puiggari, R.P. Horacio Bojorge s.j., R.P. Alfredo Sáenz s.j., Dra. María Paola Scarinci de Delbosco. Además se han presentado en concierto el Coro Polifónico de Ciegos, el Coro Nacional de Jóvenes y el Coro Nacional de Niños de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Presidencia de la Nación.

Visitas de Colegios

Durante 13 días, numerosos colegios de distintas localidades de la provincia de Buenos Aires y Capital Federal, han participado en la Muestra mediante visitas guiadas, donde se les brindó a los alumnos un amplio panorama del material presentado en cada stand.

Santa Misa de clausura

La Clausura de la Muestra, se realizó el domingo 17 de septiembre, con una Misa de Acción de Gracias, que fue presidida por Su Excelencia, Monseñor Jorge Mario Bergoglio s.j., arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina.



Monseñor Jorge Bergoglio y concelebrantes en la Santa Misa de clausura

Concelebraron los siguientes sacerdotes: Pbro. Carlos Accaputo, R.P. Fr. Dr. Aníbal Fosbery O. P., el Pbro. Ignacio Ferro Terrén y Pbro. Dr. Juan Claudio Sanahuja; con la presencia de los monaguillos de la Parroquia "Nuestra Señora de Betania".

La misa se ofreció en memoria del R.P. Federico Grote, gran apóstol social, en el 60º aniversario de su partida a la Casa del Padre y acompañó con su canto el Coro Polifónico de Nuestra Señora de las Nieves.

DEI VERBUM. CONCILIO Y POSTCONCILIO [1]

BUENAVENTURA CAVIGLIA CÁMPORA

ES innegable que en la Iglesia de nuestro siglo hay un «antes» y un «después» del Concilio Vaticano II. Y también es innegable que a partir del mismo se produjo en la Iglesia una situación lamentable que se fue y se sigue agravando progresivamente, aunque hoy se prefiera disimularla. Se produjo «con ocasión» del mismo y no como pretenden algunos, a «causa» del Concilio. No hay más que pensar en las décadas precedentes al Concilio, en las que encontramos un documento sintomático en cuanto revelador de las heterodoxias que ya se venían gestando, y es «Humani generis» de Pío XII. Según el *Cardenal Ratzinger*,

> Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y sobrevino una división tal que –en palabras de Pablo VI– se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo, y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y en el desaliento. Esperábamos un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un *presunto «espíritu del Concilio»*, provocando de este modo su descrédito [2].

1 La Declaración «Dominus Iesus» señala las corrientes heréticas que se dan dentro de la Iglesia y les contrapone las grandes verdades de la Fe que hoy tantos menosprecian. Este trabajo constituye un adecuado complemento a esa Declaración porque muestra cómo el Magisterio Pontificio denuncia desde hace décadas, las actitudes erróneas que desvirtúan por completo el cristianismo, la gravedad y generalidad de las mismas, el origen de muchas y su acción deletérea sobre la Teología y la Fe de la Iglesia.

2 Card. Joseph Ratzinger-Vittorio Messori, *Informe sobre la Fe*, p.36, Ed. B.A.C., Madrid, 1985.

Clarividente denuncia profética: «peligro como de vértigo, de aturdimiento, de aberración»

La probabilidad de tal situación estaba prevista en un documento pontificio cuya clarividencia cuasi profética asombra, la *Encíclica «Ecclesiam suam», la primera de Pablo VI*, del todo silenciada y despreciada:

> Todo ello, como las olas del mar, envuelve y sacude a la Iglesia misma: los espíritus de los hombres que a ella se confían están fuertemente influidos por el clima del mundo temporal, de tal manera que *un peligro como de vértigo, de aturdimiento, de aberración, puede sacudir su misma solidez e inducir a muchos a ir tras los más extraños pensamientos, imaginando como si la Iglesia debiera renegar de sí misma y abrazar novísimas e impensadas formas de vida*. Así por ejemplo, *el fenómeno modernista* –que todavía aflora en diversas tentativas de expresiones heterogéneas extrañas a la auténtica realidad de la religión católica– *¿no fue precisamente un episodio de predominio de las tendencias psicológico-culturales propias del mundo profano sobre la fiel y genuina expresión de la doctrina y de la norma de la Iglesia de Cristo?* [3].

Combate incesante e infructífero

Como es sabido, ese peligro «de vértigo, de aturdimiento, de aberración» se materializó en forma inaudita en la Iglesia y el Cardenal Ratzinger lo resume en el párrafo citado. Pablo VI lo combatió incesantemente no obstante estar influenciado, superado y aún desobedecido por la Curia Romana.

Con el «Credo del Pueblo de Dios» e importantes encíclicas y documentos, luchó contra la «grave crisis interna de la Iglesia» defendiendo la Eucaristía, el Celibato Sacerdotal, la Devoción Mariana y el Rosario, etc. Y denunciando muy graves errores como el falso ecumenismo, las arbitrariedades litúrgicas, el asimilar la vida cristiana y sacerdotal a las costumbres profanas, así como la «orientación horizontal» de la religión y el «colocar la sociología como criterio principal y determinante del pensamiento teológico y de la acción pastoral».

3 Pablo VI, *Ecclesiam suam* I, La Conciencia.

Como sus reiteradas enseñanzas fueron desoídas por los ilegítimos novadores, Pablo VI da un paso más consistente en señalar genéricamente a los responsables denunciando a sacerdotes, teólogos, obispos y conferencias episcopales. En el mismo sentido el 9-Ago.967 señala como responsables de la crisis a *aquellos que, «más que otros, tendrían que ser sostenedores devotos de la Iglesia en virtud de su formación* –[teológica, filosófica, exegética]–, *de sus compromisos* –[votos sagrados]–, *y de las funciones que les han sido confiadas* –[sacerdotales, jerárquicas, de magisterio]–» [4].

Como todo resultó inútil, llegó a decir sobre la situación de la Iglesia que *«una agitación prácticamente cismática la divide, la subdivide y la despedaza»*, que *«se encuentra en un momento de autodemolición»* y que *«el humo de Satanás» penetró en la Iglesia* y es causante de esa situación. Desde luego, muy desinformado o desviado ha de estar quien tome estas palabras como meras figuras de lenguaje [4].

«Interpretación temeraria y estéril Cristianismo»

Sin embargo, entre esa multitud de enseñanzas hay una que merece destacarse especialmente por cuanto contiene una definición completa de la parte negativa del Postconcilio. Esa enseñanza está contenida en la *Exhortación Apostólica estableciendo el «Año de la Fe»*:

> El «Año de la Fe» es de gran necesidad porque, mientras decae el sentido religioso entre los hombres de nuestro tiempo privando a la fe de su fundamento natural, *opiniones exegéticas o teológicas nuevas, tomadas muchas veces de las más audaces e ineptas filosofías profanas***,** se insinúan acá y allá en el campo de la doctrina católica, *poniendo en duda o deformando el sentido objetivo de verdades enseñadas con autoridad por la Iglesia y, con el pretexto de adaptar las ideas religiosas al mundo moderno***,**
>
> - prescinden de la guía del Magisterio Eclesiástico,
> - dan a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista,
> - tienen la osadía de despojar a la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado,
> - e intentan introducir en el Pueblo de Dios una mentalidad que llaman postconciliar,

4 Cap. 13, «Signos Esjatológicos y Magisterio Pontificio (II), en *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, Gladius, Buenos Aires, 1995.

que deja a un lado la firme coherencia del Concilio, de sus amplios y magníficos desarrollos doctrinales y legislativos, con el sagrado patrimonio del Magisterio y de la disciplina de la Iglesia, *para subvertir su espíritu de fidelidad tradicional y difundir la ilusión de una nueva interpretación temeraria y estéril del cristianismo.*

¿Qué quedará de las verdades de nuestra fe y de las virtudes teologales, que en ella se profesan, si prevalecieran estos intentos alejados de la aprobación del Magisterio Eclesiástico? [5].

Esto constituye una verdadera definición, en sus diversos aspectos, de la «*mentalidad postconciliar*» existente hasta nuestros días. Existente hasta en este mismísimo año de gracia y misericordia que es el Jubileo del Año 2000 en que como prueba fehaciente de esta persistencia Juan Pablo II aprueba y firma solemnemente la Declaración «Dominus Iesus».

Sin embargo, en el párrafo citado de la Exhortación del «Año de la Fe» hay dos giros que desconciertan: el primero es la referencia a las opiniones que «se insinúan acá y allá en el campo de la doctrina católica»; y el segundo es la referencia a lo que ocurrirá «si prevalecieran estos intentos alejados de la aprobación del Magisterio Eclesiástico». Esos giros son lógicos por integrar una Exhortación Apostólica, y sobre todo por la fecha en que se formularon, varios años antes de que al extremarse la situación, Pablo VI se viera obligado a hablar del «humo de Satanás» y de la «autodemolición».

La situación en este fin de siglo y de milenio

Podría sorprender que aún hoy, en nuestros días, existan la «mentalidad postconciliar» y la «interpretación temeraria y estéril del Cristianismo». Pero los hechos son los hechos y debemos tener el valor de ver la realidad tal cual es. Es el propio *Cardenal Ratzinger* quien nos exhorta al realismo: «...los cristianos están llamados al realismo. Estar atentos a los signos de los tiempos significa esto: tener el valor de mirar la realidad cara a cara, en lo que tiene de positivo y en lo que tiene de negativo». Así pues, el realismo supone valor: «...es propio del verdadero valor no engañarse sobre las dimensiones del peligro, sino apreciarlo con todo realismo» [6].

5 Exhortación Apostólica de 22-Feb.967 estableciendo el «Año de la Fe», con motivo del XIX centenario del martirio de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.

6 Card. Ratzinger, obra cit., pp.191 y 159.

Desparecido Pablo VI, la «grave crisis interna de la Iglesia» no sólo continuó sino que se fue agravando hasta el presente. Su sucesor, *Juan Pablo II,* hombre práctico y enérgico, tuvo en cuenta que la política, aun la eclesiástica, es el arte de lo posible.

Ante la situación de la Curia Romana que había gravitado tan desfavorablemente en el gobierno de Pablo VI, optó por poner Cardenales de máxima confianza en los Dicasterios más directamente vinculados con lo religioso, como la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

En razón de la ineficacia de las denuncias y condenas de Pablo VI, su sucesor prefirió las denuncias genéricas de los errores, pero sobre todo las prédicas positivas, la Nueva Evangelización del orbe, impulsada personalmente con sus viajes apostólicos a todos los pueblos, y con las celebraciones del Jubileo del año 2000.

Tomó medidas prácticas y cursos de acción, obteniendo grandes éxitos y también fracasos. Terminó con el abuso de la reducción de sacerdotes al estado laical. Fracasó en el propósito perseguido con el «Sínodo para la evaluación del Concilio», que era poner claramente de manifiesto que había sido mal interpretado y aplicado. En cambio, su política en Polonia tuvo pleno éxito logrando la caída del poder Soviético primero en su patria, luego en los países satélites de Europa y por fin en la misma Rusia.

No obstante, la realidad muestra que todavía persiste y muy agravada, la situación denunciada por Pablo VI en el curso de su pontificado. Persiste la «mentalidad postconciliar» y la «interpretación temeraria y estéril del cristianismo» a la que se sumó la «teología de la liberación» y aún la «liberación de la teología»; persiste la prescindencia por el Magisterio de la Iglesia, que es general; persisten los teólogos y los exégetas que sostienen toda clase de errores; persiste el clima de cisma que se ha hecho implícito aunque no falten desafíos abiertos a la autoridad del Sumo Pontífice. Todo ante la indiferencia de los obispos que dejan que el clero diga y haga lo que le plazca, cuando no son ellos los que alientan los errores.

Juan Pablo II predica la verdad sin condenar formalmente ni los más graves errores ni a los ilegítimos novadores porque el cisma latente se convertiría en actual y destruiría la aparente unidad interior de la Iglesia Católica. Esto determinaría la pérdida de enorme cantidad de almas que hoy viven piadosamente sin sufrir escándalo. Con una insolente campaña contra el Magisterio Ordinario del Romano Pontífi-

ce se amenazó implícita pero claramente a Juan Pablo II para que el Sínodo por los 20 años del Concilio no se refiriera a su mala interpretación y aplicación. Para que ese cisma no se consumara dividiendo a la Iglesia en pedazos, ese Sínodo lo hizo pero en forma tan abstracta y difícil que a nadie molestó [7].

La crisis de la Exégesis contemporánea

La «confusión intraeclesial» fue originada por Doctores en Filosofía, Teología y Sagrada Escritura como ya resulta de «Humani Generis» de Pío XII, lo denuncia Pablo VI, lo confirma el Cardenal Ratzinger y lo acaba de ratificar Juan Pablo II en la Declaración «Dominus Iesus» al aprobarla y firmarla solemnemente «con ciencia cierta y autoridad apostólica». Las desviaciones de tales doctores originaron el neomodernismo y progresismo «cristiano» (Pablo VI, en «Ecclesiam suam» y en el discurso de Milán). *Hilaire Belloc* llamaba a estas desviaciones «el ataque moderno» y agregaba «creo que pronto tendrán que denominarlo los hombres, "Anticristo"» [8]. Tales desviaciones fueron estudiadas a fondo por el insigne Padre *Dr. Julio Meinvielle* en sus conocidas obras contra el progresismo, comenzando por las que refutan a Maritain por distinguir persona humana de individuo.

Procede ahora hacer referencia a cómo, mediante la Exégesis y la Teología, quedan explicadas las principales denuncias de Pablo VI en la Exhortación Apostólica sobre el «Año de la Fe». Se debe comenzar por la crisis de la Exégesis contemporánea respecto a la cual el Cardenal Ratzinger especifica su origen así como sus devastadoras consecuencias sobre la Teología y la propia Fe de la Iglesia.

La Exégesis contemporánea da primordial importancia a las Ciencias Auxiliares ya recomendadas por Pío XII en «Divino afflante Spiritu» y luego por el Concilio Vaticano II. Pero partiendo de las Ciencias Auxiliares esa exégesis llega a incurrir en el racionalismo exegético protestante y en un cientifismo bíblico que configuran «la osadía de despojar a la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado». Porque el cientifismo bíblico reivindica la completa autonomía de «la Ciencia» frente a cualquier autoridad o doctrina filosófica o religiosa, en particular frente a la autoridad de la Iglesia y de la Religión Católica. Se

7 Esto se puede ver ampliado, sin eufemismos y con ejemplos concretos en el Cap. 17.4.6.5 de *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, obra cit.

8 Hilaire Belloc, *Las grandes herejías*, p.207, Sudamericana, Buenos Aires, 1966.

sostiene: *«El estudio de la Biblia es un análisis científico al margen de toda fe, religión o filosofía y ni siquiera requiere ser creyente»*.

Se trata de un mal general dentro de la Iglesia, aun en sus institutos más prestigiosos, porque se toma como pretexto el que «Dei Verbum» acepta *las Ciencias Auxiliares y el método histórico crítico*. Lo que no impide a los exégetas prescindir en absoluto de «Dei Verbum» en cuanto establece normas fundamentales para la interpretación de la Sagrada Escritura.

Esa dualidad de los exégetas católicos fue impugnada por *Juan Pablo II* cuando nos dice que «seamos conscientes de los límites de los nuevos métodos y evitemos la posible unilateralidad de ciertas "modas" exegéticas que, reaccionando contra un exceso, terminan cayendo en el exceso opuesto». Y refiriéndose a esa dualidad, prosigue:

> Esta observación no vale solo para el empleo de los métodos, vale igualmente para el modo como se acoge la enseñanza de la constitución *Dei Verbum*. Voces prestigiosas han hecho notar una especie de unilateralidad por parte de ciertos exégetas acerca de este tema. Su única reacción ha sido la de proclamar, con gran satisfacción, que el Concilio había aprobado el empleo de los métodos científicos para la interpretación de la Sagrada Escritura. Esto significa limitarse a un único aspecto de las declaraciones conciliares e ignorar otro, no menos importante, en el mismo número (12) de la *Dei Verbum*. Inmediatamente después de haber aprobado –e incluso exigido– el estudio científico de los textos bíblicos, el Concilio declara, para completar esta perspectiva, que la *«Escritura se ha de interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita»* (ib.). Ciertamente la Biblia está escrita en un lenguaje humano –y su interpretación requiere, pues, el empleo metódico de las ciencias del lenguaje–, pero es Palabra de Dios; *la exégesis sería por tanto, gravemente incompleta, si no pusiera de manifiesto el alcance teológico de la Escritura. La exégesis cristiana, no hay que olvidarlo, es una disciplina teológica, una profundización de la fe* [9].

Estas enseñanzas positivas y estas críticas a los exégetas con relación a *Dei Verbum* las dirigió Juan Pablo II a la Pontificia Comisión Bíblica mientras estudiaba el documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Varios años después, en 1998, el prestigioso Doctor Bíblico *Ignace de la Potterie S.J.*, rechazando las aberraciones a

9 Juan Pablo II, «Una exégesis que opte por ser unilateral no es católica», discurso de 11-Abr.991 a la Pontificia Comisión Bíblica.

que llega la exégesis contemporánea, las atribuye al deliberado y generalizado silencio sobre las normas de «Dei Verbum». Y expresa con moderación:

> una cosa asombra: con el correr de los años, en vez de convertirse en un punto de referencia de la investigación científica en el mundo católico (al menos), la *Dei Verbum ha quedado más o menos ignorada, letra muerta***.**

Agrega: que hace veinte años Congar escribía que «la *Dei Verbum* ha sido casi ignorada»; que el Sínodo extraordinario de los obispos del '85 destacó su escasa recepción en la Iglesia; que esto mismo fue confirmado en el '95 por la Pontificia Universidad de Letrán [10]. Critica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia», de 1993, señalando como grave error el no remitirse a la *Dei Verbum* que no es mencionada siquiera [11].

Sobre el *Documento del 93* es preciso destacar que *no tuvo en cuenta* las enseñanzas particulares de Juan Pablo II a la Pontificia Comisión Bíblica transcriptas *supra*, ni la importancia que el Catecismo de la Iglesia da a *Dei Verbum,* ni el sentir del Cardenal Ratzinger cuyas ideas al respecto se verán. En el discurso de 23-Abr.93 en la presentación de «La interpretación de la Biblia en la Iglesia», *el Santo Padre* señaló especialmente en diversas oportunidades, la necesidad de que el trabajo del intérprete esté sostenido por un impulso de vida espiritual, manteniéndose lo más posible en presencia de Dios y en fidelidad a la Iglesia pues es necesario que el Espíritu Santo nos guíe. Así pues buscó contrarrestar cualquier ultraintención de desobediencia al Magisterio y de cientifismo bíblico.

Origen del silencio sobre *Dei Verbum* y sus consecuencias en la Teología y la Fe de la Iglesia

Es el *Cardenal Ratzinger* quien explica el origen del «olvido» de *Dei Verbum* y sus consecuencias para la Teología y la Fe [12]. Veamos

10 Ignace de la Potterie S.J., «La crisis de la exégesis contemporánea», conferencia publicada en la revista *Diálogo*, Nº 24 de Set. 99, p.117.

11 La crítica a este documento ya fue formulada anteriormente en el Cap. 3.8 de *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, obra cit.

12 Joseph Ratzinger, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, pp.100-107, Ed. Encuentro, Madrid, 1997.

pues lo que nos explica porque comprendiendo el origen y el significado concreto de ese «olvido», podremos comprender la profundidad del signo esjatológico de la «confusión intraclesial» que nos aflige. Resumiendo, explica el Cardenal que:

> El esquema conciliar sobre la Revelación se basaba en el principio de que «la Iglesia no podía enseñar nada que no fuese expresamente rastreable en la Sagrada Escritura, puesto que esta última contiene exactamente en modo completo todo aquello que se refiere a la fe. Y *dado que se identificaban interpretación de la Escritura y exégesis histórico-crítica, esto significaba que la Iglesia no podía enseñar nada que no resistiese a la prueba del método histórico-crítico*. Con esto se iba mucho más allá del principio luterano de la "Sola Scriptura" (sólo la Escritura).

Y enseguida explica el Cardenal las consecuencias de esto:

> De hecho esta nueva tendencia significaba que en la Iglesia la exégesis debía ser la última instancia, pero como por la misma naturaleza de la razón humana y de la indagación histórica no se puede mantener la plena unanimidad entre los exégetas en textos tan difíciles (porque hay siempre en juego opciones de prejuicios, sean estas conscientes o inconscientes), *la consecuencia era que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales: a la postre "creer" significaba algo así como "opinar", tener una opinión sujeta a continuas revisiones*.

Ese esquema sobre la Revelación era inaceptable y fue devuelto a la Comisión pese a la presión progresista de Padres conciliares y de peritos. El Cardenal Ratzinger intervino en la nueva redacción del esquema que fue aprobado y constituye la Constitución Dogmática *Dei Verbum*.

El signo de la «confusión intraeclesial»

No sólo queda explicado el «olvido», la resistencia a *Dei Verbum* y sus consecuencias sino también cómo se configura el signo de la «confusión intraeclesial» que presenciamos. El Cardenal Ratzinger nos muestra los principios erróneos en que se basaba el primer esquema sobre la Revelación y sus consecuencias, determinantes de su rechazo. Pero el grupo de obispos y peritos cuya determinación al concurrir al

Concilio era cambiar la fe de la Iglesia ajustándola a su heterodoxia teológica, no renunciaron a sus propósitos cuando por moción del Espíritu Santo, Pablo VI y la mayoría de los Padres conciliares hicieron fracasar esos propósitos.

Entonces interpretaron los documentos conciliares no de acuerdo a sus textos, sino de acuerdo al *«espíritu del Concilio»*, es decir, a lo que ellos pretendían que los textos hubieran dicho. Pero la verdadera enseñanza de la Iglesia aprobada por el Sumo Pontífice y garantizada por el Espíritu Santo, es lo que está efectivamente escrito en esos textos, sin que valga interpretarlos a la luz de la intención de los redactores o de lo que se haya dicho en el aula conciliar. Y dada la claridad de *Dei Verbum*, era impracticable la reinterpretación y obligado guardar completo silencio sobre tan fundamental Constitución Dogmática.

Como consecuencia de esa actitud ilegítima la Exégesis contemporánea se ajustó al esquema sobre la Revelación rechazado, e ignoró deliberadamente *Dei Verbum*. Y según se vio eso fue general y afectó aun a los principales institutos teológicos. Incluida la Pontificia Comisión Bíblica que desoyó las advertencias expresas de Juan Pablo II y las convicciones del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de la cual depende la Comisión, aunque con autonomía.

Al seguir los errados principios del esquema desechado, la Exégesis contemporánea perjudicó la Teología según la previsión del Cardenal Ratzinger, y en esa Teología se formó la gran generalidad de ambos cleros. Y del clero secular y del regular son designados los obispos que aunque permanezcan fieles a la Fe de la Iglesia, tienen una formación teológica debilitada. Lo cual no tendría mayor importancia si siguieran fielmente al Vicario de Cristo, lo que es raro, porque se invoca la calidad de sucesores de los Apóstoles, las facultades que el Concilio habría otorgado a las Conferencias Episcopales [13] y las «necesidades pastorales». Y para peor, los buenos obispos que los hay, no refutan los errores ni los contradicen con las verdades opuestas como lo hace Juan Pablo II.

Las consecuencias de todo esto, por completo notorias para quienes quieran verlas, configuran la enorme «confusión intraeclesial» reinante. ¿La «confusión intraeclesial» que constituye uno de los signos

13 El Cardenal Ratzinger ya había señalado cómo las Conferencias Episcopales se excedían en sus funciones usurpando las propias de los Obispos Diocesanos. Estos son de Derecho Divino como sucesores de los Apóstoles, en tanto las Conferencias Episcopales son sólo de Derecho Eclesiástico (cfr. Cnal. Ratzinger, *Informe sobre la Fe*, obra cit., pp.67 ss).

esjatológicos indicadores del fin de los tiempos? Esa es la gran pregunta que corresponde hacerse. Se debe tener presente que diversos Papas de nuestro siglo creyeron ver la presencia de los diversos signos esjatológicos y los mencionaron en importantísimos documentos, sobre todo encíclicas: «conflagración universal de guerras», Pío XII; la «gran apostasía» y la «persecución antieclesial», Pío XI; «aparición del Anticristo, hombre de pecado», San Pío X, Pío XI, Pío XII y Juan Pablo II; «Segunda Venida del Señor», Pío XII y Juan Pablo II [14].

Ningún Papa mencionó expresamente la «confusión intraeclesial» pero, ¿es acaso necesario después de las prédicas de Pablo VI en la «grave crisis interna de la Iglesia», de lo que vemos con nuestros propios ojos bajo Juan Pablo II y de cuanto acabamos de ver en relación a la Exégesis contemporánea?

– «Signos de los tiempos» sí, pero no «signos esjatológicos». Faltan miles y miles de años para el fin del mundo y el juicio final.

– Santo Tomás enseña que «No cabe mencionar ningún lapso de tiempo, ni pequeño ni grande, tras el cual haya que esperar el fin del mundo». Pero sobre todo, «fin de los tiempos» no es «fin del mundo», estando el primero vinculado a la manifestación del Anticristo, a su precipitación por la manifestación gloriosa de Cristo y al «juicio de las naciones», y el segundo vinculado a Gog y Magog y al «juicio final». Además se están consumando en nuestros días los «tiempos de las naciones» según lo profetizado por el Señor [15] y por tanto estamos en vísperas del subsiguiente «juicio de las naciones». Por otra parte, la triple ratificación del Decreto de 21-Jul.944, en las tres últimas décadas, por tres importantes documentos de la Iglesia, deshace arraigados prejuicios facilitando una mejor comprensión de los signos esjatológicos [16]. Para no hablar del cumplimiento cabal de lo profetizado en Fátima [17] y en particular de que Rusia esparcirá sus errores por el mundo (que lo hizo incluso dentro de la Iglesia), marxismo y comunismo que en 1992

14 Cap. 12, «Los signos esjatológicos en Papas del siglo XX», *Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis*, obra cit. y también Juan M. Igartúa, *La Esperanza Ecuménica en la Iglesia*, T. II, Cap. 3-V, Ed. B.A.C., Madrid, 1970.

15 Mat., 24, 37-39 y también Luc. 17, 26-30.

16 Decreto de 21 de Julio de 1944 «Pronunciamiento del Magisterio de la Iglesia triplemente ratificado», revista *Gladius* Nº 41, que en su versión ampliada y definitiva aún no se publicó.

17 Además, el 27-Jun.00 fue publicado el «tercer secreto» de Fátima» que siendo según Juan Pablo II una «visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura», habla por sí misma en clave bíblica (II Pedro 3, 7) con significado claramente esjatológico referente precisamente a los «últimos tiempos» entre cuyos «signos» está la «confusión intraeclesial».

el Catecismo de la Iglesia recuerda que es «intrínsecamente perverso» y lo vincula al Anticristo [16].

En fin, sobre los signos esjatológicos anunciadores del «fin de los tiempos» y sobre la Venida del Señor, problemas de libre opinión, «cada uno abunde en su sentido y a Dios se reserve la solución» (San Jerónimo), pero entre tanto oigamos lo que nos dice el Cardenal Newman. Porque desde hace mucho tiempo atrás, ya en la época del Cardenal Newman, era de «buen tono» en la Iglesia Católica así como entre los protestantes de las Iglesias oficiales, no pasar por ingenuos que esperan la venida de Cristo.

Hoy sin embargo, es considerado por lo menos como excéntrico quien advierte en la Iglesia y en el mundo los clamorosos signos indicadores de que realmente estamos en los «últimos tiempos» y en vísperas del regreso del Señor. Lo cual de acuerdo con el apóstol (II Pedro, 3, 4), es una confirmación más de la proximidad de su regreso. Porque se cumplirá la profecía de nuestro Señor, «como sucedió en tiempos de Noé, así será la Parusía del Hijo del Hombre» [15].

Por eso hoy más que nunca, hay que repetir lo que el *Cardenal Newman*, en un notable sermón, respondió a los que en su tiempo descartaban la venida de el Señor:

> Si es verdad que los cristianos han esperado al Cristo sin que Él viniera, es igualmente verdadero que, *cuando Él venga realmente, el mundo no le esperará.* Si es verdad que los cristianos han imaginado ver señales de su venida cuando aún no las había, también es igualmente verdad que *el mundo no verá las señales de su venida cuando se presenten*.
>
> Estas señales no son tan evidentes como para que vosotros no tengáis necesidad de buscarlas; y tampoco son tan evidentes que no os podáis equivocar en su búsqueda; pero vosotros tenéis que escoger entre el peligro de pensar ver lo que no es y de no ver lo que es. Es verdad que muchas veces y en muchas épocas los cristianos se han equivocado creyendo discernir la venida de Cristo; *pero vale más creer mil veces que Él viene cuando Él no viene, que una sola vez creer que Él no viene cuando Él viene. Tal es la diferencia entre la Escritura y el mundo. Siguiendo la Escritura estaremos siempre esperando a Cristo; pero siguiendo al mundo, no le esperaremos jamás*. Él debe venir un día, temprano o tarde. Los espíritus del mundo se burlarán hoy de nuestra falta de discernimiento; pero, precisamente los sin discernimiento triunfarán al fin.

In Memoriam

PADRE CARLOS LOJOYA (16-11-1941 ~ † 6-12-1990)



¿QUIÉN era ese modesto diácono, que en el atardecer de uno de los primeros días del otoño del '72, estaba siendo ordenado sacerdote por un obispo foráneo, en una antigua pero secundaria parroquia capitalina, en una sencilla misa solemnizada, sin embargo, por la presencia inesperada del Sr. Arzobispo de Buenos Aires y por una llamativa cantidad de gente que, con afectuoso entusiasmo, colmaba el recinto del templo?

–Era un miembro que fue, de esa Acción Católica que tantos obreros del Evangelio dio a la Iglesia.

El que un día iba a ser el Padre Carlos, nació en la Capital Federal, el 16 de noviembre de 1941, en Chiclana y Boedo, uno de los barrios herederos del recuerdo de un tiempo de tangos y de malevos.

Allí creció a la sombra bienhechora de la Parroquia San Bartolomé, con su templo dedicado a honrar a uno de los sublimes compañeros del Señor, y donde don Santos Lojoya, el padre de Carlos, hombre de fe operante y conocido en el barrio por gaucho y generoso, fue el brazo derecho del entonces párroco, P. Guillermo Brasesco.

Nacido prematuramente, Carlos fue bautizado en el mismo día de su nacimiento, como si Dios tuviese premura porque ese recién nacido fuese cuanto antes todo Suyo.

A los seis años de edad hizo su Primera Comunión y fue durante el parrocato del P. Pedro Raúl Luchía Puig, que Carlos trabó conocimiento con el teniente-cura, P. Pablo Di Benedetto, laborioso sacerdote parroquial y sobresaliente capellán penitenciario, modelo de generosidad y de carencia de envidia profesional, ejemplo también de responsabilidad pastoral, de sensibilidad humana y de un cotidiano valor sin alardes, cualidad ésta que le ayudó, siendo aún laico, a no retroceder ante la difícil tarea que le propuso el P. Meinvielle, fundador del scoutismo católico argentino, de constituirse en el segundo Maestro Scout de la Agrupación N°1, tropa pionera de ese scoutismo que en nuestro país estaba dando sus primeros pasos.

Es este valioso P. Pablo, el que captó entonces y para siempre el aprecio y el afecto de Carlos, quien lo adoptó como guía espiritual. Con él fue, contando sólo once años y por primera vez, a un campamento, a Tandil, el primero de tantos otros en los que fue adquiriendo la habilidad de usar de tal medio apostólico siendo ya seminarista y luego sacerdote.

Y así Carlos fue creciendo, calladamente, como los árboles, con la savia familiar y el nutrimento que da una buena parroquia, cuando es tal, por medio de la sana doctrina, la noble liturgia, los santos sacramentos, la vida fraternal, el ejercicio de la caridad y el operante compromiso de irradiar lo recibido a los demás. Mayor ya, acompañaba al P. Pablo a villas de emergencia y también a la cárcel, ese apostolado tan difícil... y un día, sin saber bien cómo, ni puntualmente cuándo, empezó a despuntar en su alma el sol de una luz más alta... ¿por qué no llevar *también yo*, a los demás, a más de la ayuda material y la palabra de aliento y una amistosa compañía, el *Don Supremo* del perdón de los pecados y al sagrado Amigo hecho eucaristía?... Y respondiendo entonces a ese misterioso llamado interior con que Dios golpea a la puerta del alma de sus elegidos, Carlos abrió y dejándolo todo siguió el llamado. Ingresó al Seminario, cursó con holgada solvencia los estudios de filosofía y teología en la dificultosa época postconciliar y finalmente, el 15 de abril de 1972 recibió la Ordenación Sacerdotal. En ese día de inmensa alegría, hubo sin embargo una sombra: *no estaba el P. Pablo*, como lo estuvo, dichoso, cuando Carlos recibió el Diaconado. Yendo a buscar lugar de campamento, tuvo en la ruta un accidente mortal, al cual sólo sobrevivieron Carlos ya diácono y dos acompañantes.

Con ocasión de esta trágica partida, se esbozó en un modesto recordatorio algún rasgo de ese sacerdote admirable:

Emigró del Tiempo
por las rutas de Córdoba
hacia el Paraíso.
La llamada del Gran Jefe
lo halló como había vivido:
¡SIEMPRE LISTO!
y en acto de servicio.
Estamos más solos
porque él se ha ido,
pero hay más luz,
más bondad en nosotros
porque nos hemos cruzado
con él en el camino.

Pero ahora, su querido hijo espiritual es sacerdote, es ya el *Padre Carlos*, que seguirá sus huellas de generosidad, consagración plena y coraje apostólico, y precisamente, en un acto de generosidad misionera y con la bendición de su Arzobispo, el P. Carlos, recién ordenado, se arranca a su familia, a sus amigos, a su querida Buenos Aires, a su arquidiócesis, su cuna eclesiástica y va a entregar las primicias de su fecundidad apostólica a la diócesis de San Luis, donde colaborará durante diez largos años con Monseñor Laise. Allí será, durante ese lapso, su hombre de confianza.

El notable carisma que tenía el P. Carlos para llegar a los jóvenes y llevarlos luego a Cristo, se mostró patente en la fundación que él hizo del "Secretariado de Jóvenes", que desarrolló luego y atendió con paternal dedicación, hasta llegar a ser un multitudinario semillero de vocaciones sacerdotales y religiosas y de hogares cristianos. Quedarán también como jalones de su celo pastoral, el recuerdo de sus colmadas misas y doctas predicaciones en la Iglesia Catedral, las fructuosas misiones rurales, los cursos y los ciclos de conferencias con expositores de alto nivel, los retiros espirituales, la atención sacerdotal a colegios, el apoyo ocasional a alguna parroquia y además la cariñosa y laboriosa solicitud con que cuidó el inolvidable santuario del Cristo de la Quebrada y los servicios pastorales que en él se brindaban, santuario hoy remozado por el Sr. Obispo y ampliado por una magnífica casa de Retiros, que reemplaza a las precarias instalaciones de los tiempos heroicos.

Para terminar este sin duda deficiente inventario, no debe quedar en la sombra una delicada y ardua misión que cumplió a pedido del Sr. Obispo, cuando un grupo de fervorosas jóvenes del Secretariado

decidieron consagrarse plenamente a Dios, uniéndose en un nuevo instituto de vida religiosa, que además de la santificación de sus miembros, tendría objetivos pastorales muy determinados. El P. Carlos acompañó a las Hermanas fundadoras y vivió y sufrió con ellas los esperanzados y a la vez duros momentos de esa primera etapa, finalizada la cual, ellas prosiguieron, valientemente solas, la empresa de buscar su propia y definitiva identidad de consagradas, la particularidad, el matiz propio de su carisma fundacional. Hoy, las Hermanas del Instituto Mater Dei, con sus tres florecientes comunidades, una de ellas extradiocesana, su culto a Dios a través de la más depurada liturgia, su capacitación doctrinal profunda y fiel y su idoneidad pastoral que las habilita para actuar aún en niveles universitarios, constituyen un centro de irradiación religiosa, una valiosa ayuda para el Sr. Obispo y un orgullo para la diócesis.

Pero... llegó para el P. Carlos un duro momento... Dios le pidió un nuevo sacrificio: regresar a la Capital. Había amado a San Luis sin reservas, y allí había echado raíces, pero el Señor lo llamaba a nuevas misiones en su terruño natal y allí vuelve, con el alma herida por la nostalgia de lo que deja... herida de la que nunca había de curar.

Una vez más se arrancó a todo y partió con el alma desgarrada... Dios no quería que toda la riqueza que había puesto en su alma por medio de gracias y experiencias interiores y por la voz exterior de esos mentores... sus autores predilectos: Sto. Tomás y San Agustín sobre todo, Sta. Teresa además y Meinvielle y Castellani también y la belleza y la sabia chispa de Cervantes y Pemán, fecundado ahora el todo, por diez años de experiencia pastoral... ¡no! ¡Dios no quería que toda esa riqueza quedara circunscrita solamente a un lugar!... Y el P. Carlos vuelve... le esperan antiguos horizontes pero nuevos surcos... se fue novato y regresa maestro y ya sus sienes ostentan hebras de plata... galones de autoridad ganados con sudor y lágrimas.

Una vez acá, el Sr. Arzobispo lo nombra vicario coadjutor en la parroquia San José de Flores, en cuya basílica su substancial y fervorosa prédica arrancó a los fieles en alguna oportunidad, una impremeditada e irreprimible expresión de entusiasmo. Más tarde prestó su colaboración en la parroquia San Rafael Arcángel donde su breve paso dejó sin embargo huella.

Finalmente es nombrado párroco de Ntra. Sra. de la Visitación, la que fuera capilla del Monasterio de las Hermanas del mismo título y que por razones que no hacen al caso hubieron de mudarse a Pilar. Vendido y demolido el monasterio que ocupaba toda una manzana

sólo queda de él un gran potrero y solitaria, en un rincón, única sobreviviente a la piqueta, esa iglesia que hay que convertir en parroquia... y helo ahí al P. Carlos en tarea de párroco fundacional, ya que el primer párroco a los pocos meses tuvo que abandonar la empresa cercado de problemas, y el segundo ni siquiera pudo asumir, por las mismas causas. El Sr. Arzobispo entonces, esperanzado en la idoneidad del P. Carlos, apela a él y le confía no una parroquia sino un problema y allí el P. Carlos dio toda su medida. Partiendo de la nada convirtió a la Visitación en un centro religioso de primera envergadura.

Funda las diversas instituciones, herramientas del apostolado, sin olvidarse de los scouts, organiza el equipo de catequesis, la comisión pro-obras parroquiales, da lugar al nacimiento de la librería de fin de semana y a los fieles que domingo a domingo abarrotan el templo les brinda una liturgia impecable solemnizada por un dignísimo coro y les parte, abundante, el pan de la Palabra en homilías cargadas de doctrina fielmente católica y pronunciadas con elegante gracejo y una accesibilidad que las hacen aptas y atractivas tanto para los mayores como para los de menor edad.

¿Qué decir de los múltiples ciclos de conferencias que organizó con disertantes de primera línea y del hecho de que alguno de ellos contó con la presencia de miembros de embajadas extranjeras?

Entre los expositores recordamos a esa gran figura amiga, al P. Alfredo Sáenz, algunos de cuyos notables libros tuvieron su principio de gestación bajo forma de conferencias en esta parroquia, a la cual algunos, con benevolencia amplificatoria, llamaban “la universidad”.

Y hablando de universidad, el P. Carlos, a pedido de monseñor Dan, sumó a sus responsabilidades pastorales, la importante tarea de enseñar teología en la Universidad Católica Argentina, donde su carisma para con los jóvenes también dejó sus frutos.

Entre tantas iniciativas, no queremos olvidar el esfuerzo aunado de varios sacerdotes amigos, entre los que estaba en primera línea el P. Carlos, que soñaron en crear un instrumento pastoral que conservara y llevara la luz de Cristo en toda su pureza a todas partes en medio de este tiempo de brumas. Esto muestra que nada de lo que interesara a la causa de Dios le fue nunca indiferente y jamás se limitó a preocuparse sólo por lo que ocurriera en la parcela a él encomendada. Su corazón católico sentía con la Iglesia, sentía a la Iglesia y se alegraba o sufría con ella y por ella... por toda ella. Por eso vivía con el corazón lacerado, porque aunque los “falsos doctores”, soldadesca sediciosa, aventu-

reros intelectuales, corriente tenebrosa que corre en toda época, pero en la nuestra a raudales, jamás lograron irrumpir en la ciudadela de su fe, los veía sin embargo sitiar a la Iglesia y lastimarla en sus miembros de la cabeza a los pies. Pero tanto dolor jamás le hizo bajar los brazos, antes bien, su sobrenatural confianza en la victoria, reafirmaba su espíritu de lucha por el Reino y por su Rey.

Finalmente, el P. Carlos experimentaba con respecto a la enfermedad y a los hospitales, un particular desagrado... parecía como que si su buen Angel Custodio le hubiera revelado que un día, su tránsito a la Eternidad habría de pasar por ese triste intermediario, como así pasó, tras sufrir en él un prolijo calvario. Pero a pesar de eso, él siempre se venció y siempre atendió a los enfermos de la parroquia y a los del vecino hospital, todas las veces que era requerido su servicio sacerdotal.

Y así, desgranando por Cristo labores y dolores, alternados también de cantos y flores, aunque no en demasía, fueron pasando sus años y acabándose sus días... y un día... *su día*, tras un penoso ocaso, sobrellevado con noble paciencia, el dueño del sembrado llamó al P. Carlos a entrojar en la Eternidad, la cosecha. Era el 6 de diciembre del '90.

Podemos decir de él, tomando prestadas las palabras al Apóstol Pablo:

Fue fiel al Evangelio que le fue confiado.
Luchó la noble lucha.
Finalizó la carrera.
Mantuvo la fe.
Le está reservada ahora
la corona de la justicia.

Hoy, a diez años de su tránsito, dedicamos a su memoria este

Recordatorio

Ya la mano del Tiempo
arrancó las hojas de diez almanaques,
desde el día aquel
en que el Señor de los ejércitos
retiró al Padre Carlos
del frente de combate.

Lo llamó al Reposo,
secó su frente, limpió su rostro,
vendó sus heridas,
acunó sus pesares,
lo durmió al Dolor,
lo despertó a la Alegría
y abrió sus ojos al estupor
de lo inefable.
Pasó ya el invierno para él,
y también el Adversario agazapado,
y la lluvia terca, inagotable,
y el fragor de la lucha sin cuartel,
y el viento helado,
y la noche oscura, traicionera,
y el capote mojado
y la solitaria fatiga centinela.
Ya la dulce y luminosa Paz
hace florecer de sus labios,
en eterna primavera,
el himno victorioso del Amor,
entonado al oído
del por siempre amado,
caballero Jefe y tierno Redentor.
En este aniversario, el décimo
según nuestro modo de contar,
te rogamos, Padre Carlos,
que nacido ya a esa Vida intemporal
de supremas armonías,
nos ayudes a llegar allí
también un día,
para contemplar, sin velos,
los misterios que enseñaste
a entrever en el destierro.

P. Néstor Sato

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Seis obispos participaron en una Misa en apoyo a una marcha feminista

Otawa. Un domingo fue el día inicial de una controvertida "Marcha Mundial de Mujeres 2000", una demostración de propaganda feminista que ha dividido a la Iglesia Católica de Canadá. Las manifestantes exhibían carteles con leyendas tales como "El poder a la vagina" o "Somos mujeres, escúchenos rugir".

El *Ottawa Citizen* informó que seis obispos católicos –incluido el ordinario del lugar– participaron en una misa en apoyo de la marcha en la catedral de Notre Dame. Fuera de la catedral unos pocos católicos "pro-vida" protestaron enarbolando carteles que decían: "Rechace la supremacía feminista" y "Detengan la violencia de la matriz a la tumba" (*from womb to tomb*).

Durante su sermón, el obispo de Ottawa, Marcel Gervais, recomendó a la audiencia "sonreír a sus hermanos católicos que protestan contra la marcha".

EWTN News, 17 octubre 2000

La fe de nuestros padres

Bajo esta denominación se celebra una reunión anual en Gran Bretaña organizada por católicos fieles a la Iglesia y al Pontífice (como se llama una de las publicaciones auspiciantes, *Pro Ecclesia et Pontifice*). Este año tuvo lugar en Londres con una concurrencia tan numerosa como calificada.

El primer orador fue el Padre Conlon, capellán de la "Latin Mass Society", que hizo un "racconto" de la restauración de la jerarquía católica en Inglaterra hace 150 años, pleno de lecciones para la actualidad.

Luego habló Mrs. Daphne Mclead, quien fue al meollo de la cuestión: la desesperante situación de la Iglesia en el Reino Unido. Con múltiples ejemplos ilustró su tesis, uno de los cuales lo escuchó en una parroquia en la que se rezó por el éxito de los corrientes programa de clonación". (Ver nuestra nota más adelante sobre el tema de la clonación de Cristo, ¿será casual?).

La siguiente oradora fue Patricia Mc Keever, directora de

Catholic Truth (Escocia), que dio testimonios de cómo baja el nivel de la educación católica. Después de ser despedida de una escuela nominalmente católica –por una campaña de *odium fidei* orquestada por lectores de *The Tablet*– ahora enseña en otra del Estado donde se le permite enseñar libremente la Fe y donde ha encontrado una respuesta positiva de niños neopaganos pero sedientos de alimento espiritual y de verdad.

Finalmente la reunión culminó con las palabras a cargo de Rod Pead, el director australiano de *Christian Order*, cuyo argumento central fue éste: "Ya no tenemos disculpa de no hablar valientemente acerca del desastre que ha caído sobre nosotros, aun si ello implica pública y ostensiblemente oponernos a nuestros obispos. Los modernistas que detentan el poder hoy día no son «buenos tipos» realmente. Están contaminando la verdad de Cristo y conduciendo muchas almas a la ruina eterna. Ésa es la realidad. Hay almas que se pierden porque nos resulta incómodo alborotar".

Esta importante reunión mereció el silencio más cerrado de la prensa católica inglesa. No contentos con esta bajeza, el *Catholic Times* publicó una supuesta carta de lector anónimo excusándose de no haber podido concurrir.

La dicha carta, maliciosamente titulada por el periódico: "Horrible despliegue de odio y traición", llena de prejuicios y falsedades, fue respondida al menos por cuarenta cartas (cuyas copias fueron enviadas a *Christian Order*), calculándose que tal vez hubo otras tantas más, ninguna de las cuales fueron publicadas por *Catholic Times*.

Tales respuestas no tienen desperdicio, y como sería imposible reproducirlas enteras señalaremos algunos de sus párrafos: "Todo el mundo sabe del descarado disenso en escuelas y parroquias que nadie verifica ¿debemos entender que no han de mencionarse en público?".

"Por el contrario, la conferencia fue una demostración de amor incondicional a las verdades de la Iglesia Católica y una denuncia harto justificada de prelados, sacerdotes y compañeros de ruta que han llevado a la «Fe de Nuestros Padres» a la mayor crisis desde la herejía arriana".

[...]

Esa especie de emocionalismo superficial que pasa por amor en nuestra sociedad es precisamente lo contrario del amor genuinamente cristiano que está esencialmente preocupado por la salvación de las almas".

"Permítaseme citar a San Carlos Borromeo que, siendo obispo, él mismo dijo que era preferible no tener sacerdotes a tener malos sacerdotes".

"Decir que Rod Pead atacó el diálogo ecuménico no es verdad. Lo que él atacó fue el falso ecumenismo al cual llamó –parafraseando a Newman– *un diálogo que pervierte pero no convierte*".

"El argumento de la carta publicada por *Catholic Times* de que no debemos jamás condenar a un obispo porque de hecho estamos atacando al Papa que lo seleccionó, tampoco es válido. Lo que se hizo en la Conferencia fue señalar que un cierto número de obispos van deliberadamente en contra del Magisterio y al enseñar lo contrario se están oponiendo al Papa".

"El diálogo no se condenó. Lo que fue condenado fue el diálogo deliberadamente sin referencia a la Verdad y a la Misión Divina de la Iglesia".

"En vez de «odio y traición» hubo una patética preocupación por el estado de la Iglesia, especialmente entre los jóvenes, dado que el 90% de los chicos han perdido la fe cuando dejaron el colegio".

"El Santo Padre urgió a que quienes disientan con las enseñanzas de la Iglesia fuesen separados de las docencia en colegios y seminarios católicos. ¿Cuál fue la reacción inmediata de Su Eminencia? (se refiere al Cardenal Hume, primado de Inglaterra por 23 años): «En esta arquidiócesis no habrá caza de brujas»".

"Lo que hemos hecho en la Conferencia ha sido ocuparnos de lo que el Papa Juan Pablo II llamó hace siete años, en *Veritatis Splendor* (p.5), la «crisis genuina que ahora enfrenta la Iglesia»".

FOOF 2000 –For the record–, *Christian Order*, vol. 41, nº 8-9, ago-sep 2000

\# \# \#

¿Un clon de Cristo?

Tres años después de clonar una oveja llamada Dolly hay planes para intentar clonar a Jesús.

Si es verdad –como millones de personas creen– que hay santas reliquias veneradas que preservan la sangre y el cuerpo de Jesús, algunos científicos sostienen que pueden extraer su ADN e insertarlo en un huevo humano sin fertilizar.

El proyecto llamado "La Segunda Venida", en Berkeley, California, asegura que es una organización sin fines de lucro "consagrada a hacer realidad la Segunda Venida de Nuestro Señor, como lo profetiza la Biblia, a tiem-

po para el aniversario 2000 de su nacimiento".

Los científicos, según el *Sunday Times*, de Londres, han sometido sus técnicas a la aprobación de la Oficina Europea de Patentes.

De acuerdo a la página de internet (w.w.w. clonejesus.com), la organización está haciendo preparativos para obtener una de las santas reliquias que contienen el ADN de Jesús y usarlo para su clonación.

[N. de la R: Semejante despropósito hubiera sido ignorado, a no ser, como se ha visto, que hay iglesias donde se reza por el éxito de los programas corrientes de clonación.]

"Cloning Christ", by Rowland Nethaway, en *Buenos Aires Herald*, 22 octubre 2000

# # #

The New York Times, el Papa y los judíos

The New York Times está a la cabeza de quienes propagan el mito de que Pío XII permaneció en silencio de cara a los excesos del racismo nazi. Pero Ronald Rychlak, en su reciente libro *Hitler, the War and the Pope*, se ha encargado de denunciar las contradicciones del gran rotativo, recordando las siguientes noticias publicadas en su oportunidad.

"Nazis advertidos en Lourdes", en la que se hace la crónica de unas declaraciones del entonces Cardenal Pacelli contra "las supersticiones de la raza y de la sangre", en 1935.

Cuando fue elegido Papa –el 2 de Marzo de 1939–, el diario publicó la noticia con el comentario de que "obtuvo el aplauso de casi todo el mundo", excepto en Alemania.

El 28 de octubre de 1939 el periódico de marras escribió a tres columnas en su primera página: "El Papa condena a dictadores, violadores de tratados y al racismo", con ocasión de la aparición de su primera encíclica.

El 23 de enero de 1940 se pudo leer el título: "El Vaticano denuncia atrocidades en Polonia; los alemanes calificados peores que los rusos".

Dando cuenta de las duras palabras dirigidas al Ministro de Relaciones Exteriores, Ribbentrop, en la defensa de los judíos en Alemania y Polonia, el diario le puso el titular: "Los judíos son defendidos", el 14 de marzo de 1940.

En oportunidad de la alocución de Navidad de 1941, *The New York Times* escribió: "Pío XII es la voz solitaria en medio del silencio y las tinieblas que en-

vuelven a Europa... el Papa se enfrentó decididamente contra el nazismo".

Reproduciendo una emisión de radio Vaticano, el diario publicó la noticia: "El Papado ha puesto todo el peso de su poder de difusión en una exposición de las atrocidades nazis" (24 de enero de 1942).

El 6 de Agosto de 1942 se da la noticia de que "El Papa ha intercedido por los judíos alistados para ser expulsados de Francia". Y el 27 del mismo mes: "Vichy apresa judíos; el Papa es ignorado".

En la Navidad de 1942, según la editorial del diario: "Esta Navidad el Papa más que nunca es una voz solitaria que se eleva sobre el silencio de un continente", en referencia a "los cientos de miles que... han sido condenados a la muerte o a la extinción gradual por la única razón de su raza o nacionalidad".

El 25 de agosto de 1944, la laureada con el premio Pullitzer, Anne O'Hare Mc Cormick, escribió en *The New York Times* que el Papa ha fijado como "primera prioridad" el salvar a los judíos.

Herbert L. Matthews, cronista famoso del diario, el 15 de octubre de 1944 escribió desde Roma: "Bajo la dirección del Papa la Santa Sede ha hecho un trabajo ejemplar protegiendo y dando refugio a las víctimas del régimen nazi... Nadie duda aquí que el sentimiento general de la Curia Romana no ha sido fascista y sí fuertemente antinazi".

Nota Bene: El 11 de octubre de 1945 *The New York Times* dio la noticia de que el Congreso Judío Mundial había donado U$S 20.000 al Vaticano "en reconocimiento por la labor de la Santa Sede rescatando judíos de la persecución fascista y nazi".

# # #

Una respuesta de Malachi Martin

A mediados de los años 80, poco antes de la publicación de su exitoso libro *Los jesuitas*, el finado Padre Malachi Martin recibió una carta de su querida hermana mayor Netta, desde Irlanda, quien temiendo que *Los jesuitas* sería perturbador, con todo amor y desinterés le sugirió que no lo publicara.

"Mi querido –escribió– ¿realmente tienes que publicarlo? ¿Es que va a hacer algún bien o va a causar problemas y dolor?... Bobbie [el sobrenombre de su hermano], hay tanta confusión y ridiculización de la Iglesia de Cristo... Si es que va a agregar desilusión y con-

fusión de la gente respecto del clero, piénsalo de nuevo... A veces la prudencia es la parte más valiosa y la más difícil".

Malachi le agradeció la carta a su hermana pero le explicó lo más sustancial de su libro y la pena y las pesadillas que le produjo exponer las trágicas verdades que contiene y respondió: "¿Qué va a confundir a los católicos?... Sólo puede aclararles las cosas. Y darles ánimo. Y confirmarlos. E iluminarlos. Si ustedes en Irlanda hubieran protestado a tiempo, ahora no estarían entre ruinas. ¿Acaso no ves cada vez más ruinas alrededor tuyo? ¿Y no deberían comenzar a gritar? ¿No estarán permitiendo que aumente la confusión? ¿No será que huyendo de la escena silenciosamente hayan ayudado a desmantelar a la Iglesia?".

Citado por Rod Pead, "Sword of Unity", en *Christian Order*, vol. 41, nº 8-9, ago-sep 2000

# # #

La canonización de Pío IX

¿Quién cree ya en el Progreso o la Libertad como se creía hace un siglo y medio? Por otra parte, Pío IX y Nietzsche dejaron súbitamente de creer en ellos.

En realidad, Pío IX no hizo otra cosa que retomar la crítica de los principios de la Revolución Francesa, que la cultura católica (De Maistre, Chateaubriand, Donoso) había sido la primera en formular. Aunque, por cierto, no percibió dos elementos decisivos. Primero, que la libertad moderna era hija del cristianismo (Nietzsche, en cambio, lo vio muy claro y precisamente por eso, además de antiliberal, fue nihilista, es decir, enemigo implacable de la idea judeo-cristiana del hombre).

Segundo, que existían dos liberalismos bien diferenciados: el esencialmente ateo, de matriz francogermana, y el de fondo religioso y cristiano, de matriz anglosajona.

La Iglesia de hoy sabe estas cosas y, aun así, beatifica a Pío IX. ¿Por qué? Tal vez por la misma razón por la cual los intelectuales europeos todavía leen y aprecian a Nietzsche, aunque sin compartir por entero sus argumentos, digamos, políticos. Los intelectuales laicos europeos saben que si el hombre del siglo XX no devino en jubiloso cantor de lo existente, sí, aun arriesgándose a caer finalmente en los brazos del nazismo o el comunismo, ha conservado un espacio de autonomía crítica frente al orden liberal-capitalista, y lo debe a Nietzsche y sus lecciones. Del mismo modo, la Iglesia sabe que tiene una deuda similar con Pío IX: le debe el

mantenimiento de su propia identidad cultural a través del cataclismo de la modernidad.

El dogma de la infalibilidad papal, querido por él, de hecho significó, entre otras cosas, que la Iglesia no se transformara en una estructura regida internamente por el principio democrático. De igual modo, el dogma de la Inmaculada Concepción equivalió a consolidar, en plena era racionalista, el vínculo vital de la experiencia católica y de su teología con la dimensión del misterio. Entre ambos, aseguraron la imposibilidad de que la Iglesia de Roma siguiera el camino del protestantismo.

Ernesto Galli della Loggia, "Liberales débiles y viejos enemigos", en *Corriere della Sera* y *La Nación*, 8 septiembre 2000

# # #

El gobierno australiano se retira de un sistema monitoreado por Naciones Unidas

En medio de un muy controvertido debate, el gobierno de coalición del Primer Ministro, John Howard, recientemente ha anunciado que Australia no va a dar más información a agencias de las Naciones Unidas encargadas de monitorear el cumplimiento de sus tratados sobre derechos humanos.

El gobierno, por el contrario, declaró que se basta a sí mismo para monitorear su propio registro sobre el tema.

Los documentos de la ONU, aun cuando no tengan fuerza de ley, establecen comités para vigilar su cumplimiento dentro de las fronteras de los propios países.

El caso más notable surge a propósito de la "Convención para la eliminación de toda forma de discriminación de la mujer". Sin embargo, aunque el documento condena la prostitución, indujo a China a legalizarla, aunque no menciona al aborto; critica a Irlanda por tener leyes que lo restringen y llega al colmo de criticar a Bielorrusia por instituir el día de la Madre o a pedir a Libia una nueva redacción del Corán más acorde con las directivas de la Comisión.

Friday Fax, Catholic Family and Human Rights Institute, www.c-fam.org, 11 septiembre 2000

# # #

Mujeres autoconvocadas: un encuentro tendencioso y arbitrario

Un grupo de "Mujeres a favor de la vida", de la Arquidiócesis de Paraná, denuncia en un comunicado lo vivido durante el XV Encuentro de mujeres autoconvoca-

das, realizado en esta ciudad del 14 al 16 de octubre pasados.

En dichas jornadas se evidenció "en los dichos y actitudes de las coordinadoras y secretarias, una clara y firme posición abortista, lo cual tornó parcial y arbitraria la conducción de los grupos de trabajo". Se intentaron "anular posturas contrarias a la abortista", por ejemplo, agrediendo verbalmente a una que estaba a favor de la vida para "que se retirara del taller".

También "fue clara la animadversión hacia la Iglesia Católica con acusaciones falsas y difamaciones". "Se pudo observar una clara intencionalidad política, ya que en algunos talleres se habló de cortes de ruta, paro por tiempo indeterminado y saqueos de supermercados como forma de resolver los problemas sociales".

AICA, Paraná, 23 octubre 2000

# # #

La espada de la unidad

"¿Cómo decís: «Sabios somos y la ley de Yaveh está con nosotros»?

Ciertamente la pluma mendaz de los escribas la ha trocado en falsedad.

Los sabios han sido confundidos, han quedado consternados y cogidos; he aquí que desecharon la palabra de Yaveh.

«Y pretenden curar el desastre de mi pueblo livianamente diciendo 'Paz, paz', cuando no hay paz» (Jer. 8, 4-11)".

Con esta introducción comenzó Rod Pead su discurso en la Conferencia "Faith of our Fathers", celebrada en Londres el 20 de mayo último. Y parafraseando al Profeta agregó: "Unidad, Unidad, cuando no hay unidad", demostrando luego que hay un falso ecumenismo que intenta eclipsar las fallas que hoy aquejan a la Iglesia, particularmente en las Islas Británicas, cuando en realidad el frente interno está quebrado.

Para demostrarlo señaló, sin eufemismos, los numerosos casos de obispos que hablan de la unión de los cristianos y ponen énfasis en el amor y la caridad pero faltan gravemente a su compromiso con la Iglesia. Por ejemplo, el obispo Ambrose Griffiths que, poco después de que el Papa hiciese un especial llamado a honrar el Sabath, cancelara la obligación de asistir a la misa dominical para invitar a sus fieles a un servicio ecuménico en una iglesia protestante.

Otro caso es el del arzobispo Bowen, que se negó a prohibir una conferencia contra las propiedades de la Iglesia con el argumento de que sería imprudente y contraproducente.

Luego mencionó al obispo Vincent Malone, que hizo caso

omiso del disenso del magisterio llamándolo "oposición leal".

Por su parte, el obispo Hollis de Portsmouth fue mencionado por su entusiasta apoyo a Mary Gray, una amargada feminista anticatólica que divulga el paganismo y la brujería, la cual tiene engañados a los desventurados estudiantes de su diócesis.

Y encima, el mencionado obispo está ocupado en imitar a Kevin Treston, obispo australiano que reclama "que los laicos presidan la Eucaristía," que sostiene que "la verdad religiosa es escurridiza" y que niega virtualmente todos los dogmas de la fe católica.

Otro caso es el del obispo Konstant de Leeds, quien cuando fue confrontado en una audición de televisión de la BBC respondió: "Ninguna de estas preguntas puede ser cubierta con una única respuesta, lo que implica que para la mayoría de la gente cada respuesta dada no sólo es simplemente inadecuada sino meramente falsa".

Las preguntas fueron: ¿Ud. cree literalmente en la Resurrección de Cristo? ¿Y que habrá una segunda venida? ¿Ud. cree que Adán y Eva realmente existieron? ¿Hay purgatorio? ¿Le parece que los Diez Mandamientos son aplicables hoy día?"

Otro obispo, de los muchos mencionados, fue Vincent Nichols, conocido por disentir públicamente con la *Humanae Vitae* y acoger al contestatario Charles Curran (el decano de los Judas postconciliares)

Para concluir con el tema, Pead acordó que Father Crane solía reaccionar frente a esta especie diciendo: "¿Qué creen que son ellos?". Y que el Cardenal Silvio Oddi, de otro modo dijo lo mismo en una entrevista con un periodista norteamericano: "Algunos obispos han concluido por creer en su propia infalibilidad. Están equivocados y lejos de las enseñanzas divinas. Están condenados, la mayoría, ante la Iglesia".

Luego el periodista le preguntó al prelado si los argumentos de San Agustín, Santo Tomás de Aquino o el Cardenal Newman eran correctos y que –en palabras del Aquinate– "si la Fe se hallara en peligro, los prelados deben ser acusados por sus fieles, aun en público". El Cardenal Oddi respondió sin titubear: "Absolutamente. Sin ninguna duda".

Christian Order, vol. 41, nº 8-9, ago-sep 2000

# # #

Cristianos y musulmanes marginados

El 28 de agosto, bajo los auspicios de las Naciones Unidas, se

celebró en Nueva York la primera "Cumbre Mundial de Líderes Espirituales y Religiosos por la Paz", que fuera anunciada en "Bitácora" en el último número de *Gladius*.

Organizado por el URI (United Religions Initiative), condena la tradicional evangelización cristiana y no tolera el proselitismo por considerarlo "una forma de dominación".

La asistencia del Cardenal Francis Arinze, de Nigeria, no logró sino confundir a la opinión pública y a los medios, por cuanto aunque el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso que él preside no trabaja con el URI, por considerarlo promotor del sincretismo religioso, esto se debería a razones diplomáticas. La reunión fue convocada por las Naciones Unidas, y la Santa Sede mantiene una Misión permanente en ellas.

Por si faltaran indicios de qué se trata, el Secretario General, Kofi Annan, señaló –en la 23° sesión de la Asamblea General, el 5 de junio– una constante en los "intentos de reingeniería de las creencias religiosas y globalización espiritual", en realidad un panteísmo cada vez menos disimulado.

El URI pretende ser una organización global única. Su fundador y presidente es el Reverendo William Swing, obispo episcopaliano de California.

Pero lo que pareció comenzar un lunes como un revoltijo en aras de la paz y el entendimiento mundial, terminó un jueves a la tarde entre sentimientos heridos y acusaciones de favoritismo. La Cumbre religiosa fracasó en su misión de establecer un consejo asesor permanente en el seno de las Naciones Unidas. Parte del problema fue explicado por la falta de representación de las dos mayores religiones del mundo.

Un sacerdote católico vinculado a la ONU descubrió la Cumbre como un "show hindu-jain" (el hinduismo y el jainismo, ambas religiones del Extremo Oriente, creen en el *karma* y la reencarnación).

Durante el encuentro, Ted Turner, el zar de la televisión, atacó su propia juventud cuando era cristiano y los delegados hindúes criticaron la práctica de la conversión del cristianismo y del islam.

Un observador musulmán dijo: "La mayoría de los discursos han sido del tipo «mírate dentro de ti mismo». Pero de una manera u otra eso es lo que nuestras creencias nos piden. No necesitamos esta reunión para expresar ese sentimiento. Lo que necesitamos es un programa para avanzar la causa de la fe en el seno de la ONU y

no lo logramos. Lamento decirlo, pero esta reunión fue una completa pérdida de tiempo", dijo una observador musulmán.

Los logros de la conferencia parecen escasos. Se produjo un solo documento: "Compromiso por la Paz Global", que apela a la "persecución de la paz", "un mundo libre de violencia" y "la superación de la brecha entre ricos y pobres".

La vocera de la Cumbre, Anne Glauber, aseveró que a pesar de todo fue un éxito porque "reunió a todos juntos". Sin embargo, no todos parecen haberse ido felices.

Friday Fax, Catholic Family and Human Rights Institute, New York, vol. 3, nº 40, 1º septiembre 2000

# # #

La dura realidad

"En septiembre del 2000, la Arquidiócesis de New York tendrá, en el mejor de los casos, 25 seminaristas enrolados en los últimos cuatro años de preparación para el sacerdocio.

La Arquidiócesis puede alcanzar, siempre en el mejor de los casos, seis ordenaciones por año hasta el 2004.

Dado que New York tiene 411 parroquias y 24.000.000 católicos registrados, no hay modo en que se pueda describir a la Arquidiócesis como «teniendo una abundancia de seminaristas».

[...]

Y con muchos sacerdotes ordenados en los años '50, ahora con más de 70 años de edad, la brecha se va a abrir aun más en los próximos años. La edad promedio del clero de la Arquidiócesis es cercana a los 65".

[Extracto de la carta de un lector refiriéndose a un artículo de Larry Carstens sobre la escasez de sacerdotes, publicada en el número anterior, donde se sostenía la tesis de que las diócesis, a cuya cabeza estaba un obispo con reputación de una robusta ortodoxia, tenían llenos los seminarios. Por lo visto éste no fue el caso de New York, después de la gestión del Cardenal O'Connor, tan meritoria en otros respectos].

New Oxford Review, jun-sep 2000

# # #

La música eclesiástica no es un arte igualitario

Un artículo publicado en marzo de 1999 por *The American Organist* celebraba el establecimiento de una escuela coral en la Catedral de la Magdalena, en Salt Lake City (Utah), por cuanto producía una renovación musical so-

bre bases de excelencia y constituía un foco de irradiación en un aspecto del culto muy descuidado.

Como era de esperar, surgieron voces aisladas que, por el contrario, desconfiaron de la iniciativa con el argumento de que todo profesionalismo es elitista y va contra el sentido del Concilio, que promovió una mayor participación de los fieles en los cánticos.

El error consiste en creer que "igual" significa "lo mismo", o que es intercambiable. Desde luego, todos compartimos el mismo Cuerpo Místico pero, como escribe San Pablo, tenemos dones diferentes. Razón por la cual es difícil entender por qué la música litúrgica debe cargar con el peso de una mera afición. Si el sistema de calefacción de la parroquia fallara no llamaríamos a voluntarios "del pueblo" –improvisados–, para que hicieran lo que pudieran.

Sin embargo los músicos profesionales, cuyo arte es varias veces más complejo que cualquier sistema de calefacción, pueden ser calificados impunemente de elitistas cuando ofrecen su opinión acerca de cuál música es buena o cómo se puede mejorar su ejecución.

Las parroquias deberían ser instruidas, preferiblemente mediante el ejemplo, si no basta con una palabra explícita, que la música no es por naturaleza un arte democrático y que los valores musicales –como la doctrina– no están sujetos a voto.

[...]

Finalmente, construyendo una tradición parroquial en materia musical, hará falta paciencia de ambos lados. El clima corriente de ignorancia implica que el edificio deberá construirse desde cero, ya que tantas parroquias han perdido todo contacto, toda conciencia, con las fuentes de la música sacra. La feligresía necesitará paciencia con cánticos extraños y antiguos y los párrocos deberán ser pacientes con todo el proceso de recreación.

[N. de la R.: en el caso argentino habría que superar no sólo músicas con reminiscencias profanas, sino letras absolutamente inapropiadas y sin el menor sentido litúrgico.]

Joseph P. Swain, "Offering Our Musical Best at Mass", en *New Oxford Review*, junio 2000

# # #

Salud reproductiva: se procura cegar las fuentes de vida

La Plata. El arzobispo de La Plata, monseñor Héctor Aguer, aseguró que el Programa Nacional de Salud Sexual y Procrea-

ción Responsable, que se apresta a debatir en el Congreso de la Nación, procura "cegar las fuentes de la vida y limitar el crecimiento biológico de los pueblos que luchan por su desarrollo" y estimó, además, que la iniciativa parlamentaria equivale "al suicido" de una nación que necesita "que nazcan muchos niños, y que puedan ser criados y educados dignamente".

El comunicado del prelado platense dice textualmente:

"La Cámara de Diputados de la Nación se apresta a sancionar un proyecto de ley que establece el «Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable». Como otras iniciativas del mismo género ya aprobadas en algunas provincias y municipios, pone el énfasis en la anticoncepción. De esa manera se subordina a los propósitos de organismos internacionales que representan los intereses de los países dominantes y que procuran cegar las fuentes de la vida y limitar el crecimiento biológico de los pueblos que luchan por su desarrollo. En nuestra despoblada Argentina aceptar esta intención equivale al suicidio. Necesitamos que nazcan muchos niños, y que puedan ser criados y educados dignamente. Nuestros Legisladores podrían hacer mucho en favor de un proyecto auténticamente nacional de apoyo a las familias, de asistencia integral a la mujer embarazada, de promoción sensata y responsable de la natalidad.

En lo que se refiere a los adolescentes, es insuficiente «promover la salud sexual», como propone el proyecto. No basta, en efecto, información y suministro de anticonceptivos. Se hace desear, en todo caso, un itinerario formativo, un plan de educación para el amor y los valores en base a una visión integral de la sexualidad. Los padres deben tener en él una participación fundamental. La futura ley se arriesga a oponerse a la legislación vigente al soslayar el consentimiento de los padres sobre acciones que pueden influir gravemente en la salud de sus hijos. En lo que respecta al ámbito escolar, habría que respetar claramente el derecho de los padres a orientar según sus convicciones la educación de sus hijos, y la autonomía de los establecimientos de gestión privada.

Un enfoque parcial como el adoptado en el proyecto difícilmente podrá lograr lo que se propone. Al contrario, es de prever que promoverá una banalización de la sexualidad e incrementará el número de abortos y de otras consecuencias negativas de un ejercicio prematuro e irresponsable de la actividad sexual.

Por último, y esto es de máxima importancia, lo menos que se puede pedir es que la norma explicite claramente que los métodos anticonceptivos a suministrar deben estar exentos de todo riesgo de provocar aborto, y que admita el derecho a la objeción de conciencia de los profesionales de la salud".

AICA, 15 noviembre 2000

# # #

Sorpresa y críticas a "pedido de perdón" de delegado católico por la *Dominus Iesus*

Buenos Aires. El Subsecretario de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) *descalificó* las declaraciones sobre la *Dominus Iesus*, atribuidas al sacerdote Francisco Ballarino, Secretario de la Comisión de Ecumenismo de la CEA; y pronunciadas durante el "Sínodo 2000" de la iglesia evangélica del Río de la Plata (IERP).

Según la agencia protestante *Prensa Ecuménica* (PE), el P. Ballarino dijo ante la asamblea de 120 delegados de congregaciones evangélicas de Argentina, Uruguay y Paraguay, que "no me quiero escapar de hablar de la *Dominus Iesus*". "Sé que ustedes han pedido a la Conferencia Episcopal que se pronuncie oficialmente acerca de la declaración vaticana, pero no sé cuándo van a *contestar los obispos* a esa solicitud", señaló el sacerdote, al referirse a una carta en enviada por la IERP al episcopado argentino.

Según fuentes evangélicas, la carta contiene dos preguntas: una respecto a la *comprensión* de la declaración *Dominus Iesus*, en especial respecto al capítulo cuarto, que niega el carácter de iglesias a las comunidades surgidas de la Reforma del siglo XVI; y otra respecto de cómo *afectará el diálogo ecuménico* el nuevo documento.

En cuanto a la segunda pregunta, Ballarini dijo que se atrevía a afirmar que el Episcopado de la Iglesia Católica Argentina *respondería* en los términos de la encíclica sobre ecumenismo del Papa Juan Pablo II, *Ut Unum Sint*: "El camino ecuménico es irreversible".

Pero respecto de la primera pregunta, el sacerdote sorprendió señalando que la declaración *Dominus Iesus* le había causado "mucho dolor". "Es hora de que los católicos comencemos a *definirnos a nosotros mismos* y no a los demás, y espero que con el tiempo cambie este estilo católico, tan poco respetuoso", señaló según PE el P. Ballarino; y agregó que "les quiero pedir perdón por eso".

En declaraciones a ACI Prensa, el Padre Eduardo Pérez, subsecretario de la CEA, señaló que si el P. Ballarino "ha dicho esto o no, ciertamente *no es la postura de la Conferencia Episcopal*; nosotros respetamos la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nos parece que ésa es la *doctrina tradicional de la Iglesia* y que en nada *hiere el diálogo ecuménico*, sino que simplemente manifiesta algo en lo que nosotros creemos, nuestro dogma, en donde subyace la Iglesia de Cristo".

"Nosotros vamos a pedirle al Padre Ballarino una explicación, no tenía noticias de esto. Supongo, porque confío en él, que debe ser una *información tergiversada*, de lo contrario debe aclarar esta situación porque no se puede *desautorizar* un documento de la Iglesia y no podemos pedir perdón por las enseñanzas de nuestros pastores", indicó.

"Si esto es un error del Padre Ballarino hay que *llamarle la atención* porque eso no es lo que opina la Conferencia Episcopal, de la cual él es un empleado. Como secretario ejecutivo de una Comisión *no tiene representatividad* en la misma porque las comisiones episcopales tienen solamente a los obispos como miembros y él no puede hablar en nombre de la comisión", concluyó el sacerdote.

La presencia del P. Ballarino, en principio, debía limitarse a presentar saludos a la Asamblea de la IERP en nombre del Presidente de la Comisión de Ecumenismo de la CEA, Mons. Guillermo Garlatti, y del Arzobispo presidente de la CEA, Mons. Estanislao Karlic.

ACI Prensa, 19 octubre 2000

# # #

Cuba: intolerancia y persecución del gobierno contra los católicos

La Habana. Se endurece la política represiva del régimen hacia los católicos. La última iniciativa fue la emanación de una ley que prevé la suspensión de los títulos de estudio de los profesionales que entran en el seminario o en una orden religiosa. En los últimos años, diversos médicos entraron en seminarios o conventos franciscanos y jesuitas. La nueva ley no les permite prestar servicios médicos a la población, sólo por el hecho de ser sacerdotes o religiosos. El gran éxito obtenido por la Iglesia entre los jóvenes genera episodios de intolerancia. El pasado 21 de noviembre, en un instituto superior de la periferia de Aguada de Pasajeros, La Habana, la enseñante Olga Lidia hizo añicos una estampa con la imagen de Nuestra Señora

de la Caridad, Patrona de Cuba, que se le había caído a un estudiante, prohibiendo a todos llevar a la escuela imágenes religiosas. Los padres de los estudiantes denunciaron lo acaecido al responsable del colegio, quien les respondió diciendo que la educación en Cuba "es un deber del Estado y no un derecho de los padres".

Por su parte, las organizaciones pro derechos humanos denuncian violaciones por parte del gobierno. A mediados de noviembre circuló un documento de la Comisión de Estudios por la Libertad de Cuba, firmado por varios detenidos políticos en las cárceles de La Habana, entre ellos la disidente católica cubana, Maritza Lugo Fernández, encarcelada ya más de diez veces, quien declaró: "Apoyo este documento al 100% como disidente, como católica y como mujer".

El detenido político más famoso es el médico católico Oscar Elías Biscet González, en la cárcel desde el 3 de noviembre de 1999. Presidente de la Fundación Lawton pro derechos humanos, Biscet ha sido encarcelado 26 veces en 16 meses. Debe pasar otros dos años en la cárcel "Cuba, Sí", en el extremo oriental de La Habana, acusado de "haber deshonrado los símbolos nacionales", de perturbar "el orden público" y de "instigar a comportamientos criminales".

Agencia Fides, 25 noviembre 2000

# # #

Congregación vaticana precisa los términos del "diálogo ecuménico"

Con el fin de aclarar el "desentendimiento común" de la frase "iglesias hermanas" en el diálogo ecuménico, la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) publicó un documento en el que afirma la única identidad de la Iglesia Católica como "madre" de todas las iglesias particulares.

El texto, acompañado por una carta del prefecto de la CDF, cardenal Joseph Ratzinger, señala que la declaración es necesaria porque el uso ambiguo de la frase, que pone a la Iglesia al mismo nivel que otras iglesias, se ha vuelto "prevaleciente en los escritos contemporáneos sobre el ecumenismo".

En los episcopados

El documento de cuatro páginas ya fue distribuido entre las Conferencias Episcopales de todo el mundo y precisa que la expresión de "iglesias hermanas" podría ser usada con propiedad solo para describir la relación entre las iglesias particulares con las no católicas.

Madre de todas las iglesias

La Iglesia Católica como tal no podría ser descrita como "una iglesia hermana" porque "la Iglesia Universal, única, santa, católica y apostólica no es hermana sino madre de todas las iglesias particulares".

"De hecho hay una sola verdad, y además el término plural «iglesias» solo puede referirse a las iglesias particulares".

"Consecuentemente, uno debería evitar como fuente de desentendimiento y confusión teológica, el uso de formulaciones como «nuestras dos iglesias» porque podría parecer que se implica la existencia de más de una iglesia", indica el documento.

El texto también aclara que el uso católico de la frase "iglesias hermanas" solo se aplicaría a las "comunidades eclesiales que han preservado un episcopado válido y la Eucaristía" como las iglesias ortodoxas.

En su carta, el cardenal Ratzinger precisa que el documento fue aprobado el 9 de junio por el Papa Juan Pablo II y como tal tiene autoridad.

Cristo Hoy, 31 agosto al 6 septiembre 2000, p.8

# # #

ONU, aborto y homosexualidad

Actualmente la ONU lanzó una importante ofensiva a escala mundial en favor del aborto y la homosexualidad. En especial procura la inclusión del aborto entre los "derechos del hombre y, por consiguiente, su incorporación a la legislación de cada país". Pero durante la asamblea general que tuvo lugar el Pekín, entre el 5 y el 9 de junio ppdo., la oposición de los representantes del Vaticano obtuvo un voto negativo. Pero ¿por cuánto tiempo? Porque este resultado no pudo ser conseguido sino merced al apoyo de la mayor parte de los países latinoamericanos, en los cuales la autoridad moral y religiosa de la Iglesia católica es aún preponderante.

Sin embargo, estos países, en vías de desarrollo, necesitan créditos, ayudas y subvenciones para asegurar una vida decente a sus habitantes. Soportan, entonces, fuertes presiones de USA y la Unión Europea. Algunos países están considerando poner un alivio a sus "deudas externas" a condición de poner en marcha una política de planificación "familiar" abortiva y contraconceptiva. Los países más desarrollados han ocupado el lugar de los denostados "colonialismos" y tratan de im-

poner a los más pobres sus propias normas morales y culturales. El Vaticano viene quedando como único protector frente a este imperialismo inmoral.

Lecturas Francaises, nº 521, sep 2000, p.34

# # #

Las masacres de cristianos no conmueven a los "mass-media"

Las masacres de cristianos se multiplican por doquier y, casi siempre, los "masacradores" son musulmanes que matan en nombre del islam. En las Molucas e Indonesia se habla de 3000 muertos. Desde hace seis meses, bandas armadas y entrenadas, atacan metódicamente las ciudades cristianas, generalmente de noche. El ejército y la policía se declaran impotentes para detener este accionar, y las ciudades se defienden como pueden. En Filipinas, los terroristas musulmanes, secuestradores de rehenes, alegan luchar por su independencia. Los musulmanes no representan más que un cuarto de población y los cristianos se defienden. En 1997 los musulmanes secuestraron y masacraron a monseñor Benjamín D. de Jesús, obispo de Jolo. En Pakistán la ley es terminante: cualquier musulmán puede denunciar a un cristiano por "blasfemar contra el profeta Mahoma". Huelga decir que la puerta está abierta a las querellas patrimoniales o personales, sin averiguación preliminares, y con aplicación de la pena de muerte.

En África, la aplicación de la ley musulmana (charia) en los Estados del Norte de Nigeria, ha provocado ya masacres superiores a 1500 muertos desde principios del 2000. Siendo los cristianos más numerosos se defienden de los musulmanes y responden a los ataques. En Sudán, las masacres llevan años. Ciudades e iglesias cristianas son arrasadas. La charia viene aplicándose desde los años 60. No se pueden edificar iglesias, las visas de los misioneros sólo valen seis meses y numerosos sacerdotes son expulsados o puestos en prisión. Más allá de las líricas y edulcorantes declaraciones formuladas en Europa sobre diálogo y ecumenismo mal entendido, no parece viable ninguna conciliación entre islam y cristianismo en los países en que el islam e impuesto su ley. Recuérdese, por ejemplo, que en tierra del islam, el eventual cambio de religión –o sea "la conversión"– se castiga con pena de muerte y que está prohibido casarse con persona que no sea musulmán. Cuando el islam es minoritario se es-

cuda en los "derechos del hombre" para su actividad proselitista confesional. Cuando es mayoritario, impone la "charia". Pero estos "detalles" que muestran con evidencia el pisoteo de los "derechos del hombre" no son materia para los "mass-media" del mundialismo.

Lecturas Francaises, nº521, sep 2000, p.54

# # #

Pío XII, todavía

La prensa católica francesa sigue aportando precisiones sobre el interminable "proceso" hecho al Papa, a propósito de su supuesto silencio frente al holocausto.

El testimonio más convincente es sin duda el del gran rabino de la misma Roma, Israel Zolli. Impresionado de tal modo por la devoción y entrega sin límites de Pío XII, se convirtió a la religión católica. Así se expresó: "La irradiante caridad del Papa, proyectada sobre todas las miserias engendradas por la guerra, su bondad hacia mis correligionarios perseguidos, fueron para mí el huracán que barrió con mis escrúpulos para convertirme en católico...".

Desde el 29 de noviembre de 1944, setenta judíos sobrevivientes, con los rasgos de sus sufrimientos a cuestas, franquearon las puertas del Vaticano para dar las gracias a su benefactor.

El 9 de febrero de 1948, unos cuarenta delegados de "l'United Jewifs Appeals" fueron recibidos por el Santo Padre, a quien presentaron su agradecimiento.

El 26 de mayo de 1955, 94 músicos judíos originarios de catorce países, ejecutaron en el Vaticano, ante Pío XII, la novena sinfonía de Beethoven "en reconocimiento por la obra humanitaria grandiosa cumplida por Su Santidad para salvar un gran número de judíos durante la segunda guerra mundial".

Todos fueron unánimes: Pinlas Lapide, cónsul en Milán; el Ir Saffran, de la Agencia Judía, órgano del sionismo internacional; el gran rabino Herzog; el Dr. Elio Toaf, gran rabino de Italia, y hasta Albert Einstein que declaró: "La Iglesia católica ha sido la única en protestar contra los ataques inflingidos por los hitlerianos a la libertad..."

La primer ministro israelí Golda Meir, declaró en las Naciones Unidas, a la muerte de Pío XII, en 1958: "Nosotros compartimos el dolor de la humanidad por la muerte de Su Santidad Pío XII... Lloramos a un gran servidos de la paz y de la caridad. Durante los diez años de terror nazi,

cuando nuestro pueblo sufría un martirio horroroso, la voz del Papa se levantó para condenar a los verdugos y manifestar su compasión por las víctimas...".

¿Por qué se dan como inexistentes estas realidades? ¿Sólo por ignorancia?

L'Homme Nouveau nº 1234,
18 junio 2000, p.13

# # #

EE.UU.: el "orgullo gay" y la marcha desinflada

Nadie anticipa cuántas personas participarán en la Marchad del Milenio que, organizada por la comunidad gay se realizaría el 1º de mayo en Washington pero, aguardan un millón de concurrentes. Esta expectativa de los promotores homosexuales sufrió impactante revés ya que, según estimaciones de las fuerzas de seguridad, no sobrepasaron los 200.000 (Associated Press).

Las marchas nacionales en USA, promoviendo la homosexualidad (Gay Pride March), se organizaron en Washington, en 1979, y reunión cerca de 100.000 simpatizantes gay. Fue seguida en 1987 con otra cuya asistencia se calculó entre 300 y 500.000 personas. Por último, en 1993 hubo casi 750.000 (Cifras de *The Washington Blade*, órgano de los homosexuales). La "explosión" de 1993 impulsó la estrategia propagandista de las marchas de homosexuales por todo el mundo.

Los organizadores de la Marcha del Milenio recibieron importantes apoyos de "sponsors" tales como la compañía aérea "United Airlines", la multinacional de la química "DuPont" y el laboratorio "Showtime".

El presidente Clinton adhirió con un discurso grabado en video en el cual afirmó compartir los objetivos de la revolución homosexual, recordando que, en el curso de su mandato, designó a 150 activistas homosexuales en puestos importantes del gobierno (Associated Press y *New York Times*, 1º de mayo 2000).

También el vicepresidente Gore, candidato presidencial por el partido demócrata en las próximas elecciones, envió su discurso grabado en video: "Estoy con ustedes y lo estaré a cada momento en vuestro camino"!!! (*New York Times* citado).

Después del crecimiento, la decadencia; así es la naturaleza de las cosas, sobre todo cuando ellas van contra-natura!

L'Homme Nouveau nº 1234,
18 junio 2000, p.13

# # #

El Vaticano resiste a la ONU

La Asamblea general de la ONU realizada entre el 5 y 9 de junio ppdo., trató los "derechos de la mujer". La sesión tomó como nombre o título, en lengua inglesa: ***Women 2000 Gender Equality, Development and Peace for the 21th Century*** (Mujer 2000 Sexo, o género, Igualado, Desarrollo y Paz para el siglo XXI). La locución "Gender Equality" sus-tituye desde luego a la expresión "Igualdad hombre-mujer". *"Gender"* es neutro.

Según el cardenal López Trujillo, presidente del Consejo pontificio para la Familia, "la voz *gender* tiene una connotación filosófica subliminal. La idea es que únicamente cuenta el individuo, que él puede bastarse a sí mismo, que su relación con su familia no tiene importancia".

En esta perspectiva, la identidad sexual de una persona es una elección y no una donación de la naturaleza; la homosexualidad es una elección entre las otras que la ley admita.

Por eso la Asamblea general de la ONU quería incluir el aborto entre los "derechos del hombre" y, por consiguiente, incorporarlo a la legislación de cada país. Monseñor Schooyans, consultor del Consejo pontificial para la Familia, explicó que el término "embarazo forzoso" define un embarazo "que sobreviene en un contexto donde el aborto no está legalizado". Según el mismo prelado, la ONU pretende que los Estados que rehusen su legalización puedan ser pasibles de "demanda ante el Tribunal penal Internacional"! Terrible pero lógico, porque tal rechazo configuraría una violación de los derechos del hombre.

L'Homme Nouveau nº1235,
2 julio 2000, p.13

# # #

Protestantes y musulmanes apoyan al Vaticano

Sostenido por 500 asociaciones pro-abortistas y lesbianas, el lobby norteamericano "Católicos para la libre elección" (Cffc), ha lanzado, con profuso despliegue publicitario, especialmente una serie de avisos en el *New York Times*, una campaña para obtener la expulsión de la Santa Sede como "observador" en la ONU. Sin darle derecho a voto, ese carácter le permite participar en los debates de la Organización en asamblea general.

Pero la Santa Sede ha recibido el apoyo de unos 2000 movimientos procedentes de los más de cincuenta países de los cinco continentes: en particular de los gran-

des grupos evangélicos del mundo, como *Focus on the family*, y, también de poderosas agrupaciones musulmanas como la *Al-Khoei Foundation* (primera fundación chiíta musulmana que regentea las más importantes universidades de Medio Oriente).

Para el episcopado norteamericano, las Cffc usurpan el nombre de católicos y no son más que la fachada de la industria internacional del aborto. Su presupuesto anual es de cuatro millones de dólares.

L'Homme Nouveau nº 1235,
2 julio 2000, p.13

# # #

Planificación familiar a la china

En la ciudad de Caidian, provincia de Hubei (centro), la joven señora Liu, ajena a la política del "hijo único" preconizada por el gobierno chino, se aprestaba a traer a su cuarto hijo al mundo. El responsable local de la planificación familiar, picado en su amor propio por esta peligrosa reincidente, indicó a los médicos la aplicación de la sanción prevista: una inyección de solución salada para desencadenar el proceso de muerte de la criatura destruyendo su sistema nervioso. Pero no pudo ser. Pese a la inyección, el hijo de la señora Liu nació sano y salvo de cuerpo y espíritu. Visto lo cual, ante tal afrenta de la naturaleza, el enconado planificador ordenó al padre que matara al recién nacido. Sin resultado. Apeló entonces el celoso funcionario a medios más expeditivos: un "comando" se hizo presente en la ciudad en momentos en que la madre abandonaba el hospital, le arrancó la criatura dándole muerte ante sus ojos.

Pero, una vez no es costumbre, la historia no terminó aquí. Los vecinos sabedores de cuanto pasaba advirtieron a la prensa la que tomó cartas en el asunto. Ante la conmoción producida, las autoridades hubieron de comprometerse a someter a los funcionarios infanticidas a la justicia.

L'Homme Nouveau, nº 1240,
17 septiembre 2000, p.13

# # #

"Buena Nueva" coránica

Por integrar la Unión Europea, cada país debe hacer, por lo menos, algún sacrificio parcial de las tradiciones locales que no se compaginen con el diseño bruseloso (de Bruselas), árbitro de elegancia en materia de costumbres. Así, nuestros "cazadores" deben

moderar su ardor cinegético. Pero la Turquía, que aspira integrarse a la UE, tienen la obligación de armonizar las prácticas islámicas con los derechos del hombre, los cuales involucran los de la mujer.

Aquí es donde aprieta el zapato. Porque el Corán autoriza al marido a castigar a su esposa y no a la inversa. Turquía es un Estado laico, pero el 90% de sus habitantes se dice islámico. El director de asuntos religiosos, Mehmet Nuri Yilmaz, inició una campaña para aggiornar el Corán a las pautas "democrñaticas".

Haciendo pininos con el texto del Corán, procurando no herir la susceptibilidad de los creyentes y buscando un balance parejo entre víctimas y verdugos, Yilmaz llegó a la conclusión de que conviene reconocer que golpear a la mujer ha permitido evitarle un peligro mayor: "Antes del islam, explicó, las mujeres árabes eran castigadas hasta morir (a muerte). El Corán mejoró su situación autorizando sólo los golpes para preservar la unidad familiar". A su tiempo, el islam ha contribuido grandemente a la liberación femenina, sustituyendo por golpizas aleatorias una agonía cierta. Así, gracias al profeta, la esposa ha pasado de la desesperación a la esperanza, en lugar de temer que su marido le dé muerte, queda a la espera de los golpes. De la misma manera, antes del Corán, los hombres podían desposar a cuantas mujeres querían; después, su número se limitó a tres. La poligamia constituye entonces, también, un progreso decisivo.

Cuestión: Los "derechos del hombre", según Bruselas ¿abarcan en verdad los de la mujer? Si es así, una de dos: o bien la Comisión armoniza permitiendo tres maridos por mujer, o bien a todo marido una mujer legal, incluso en Turquía.

L'Homme Nouveau nº1239,
3 septiembre 2000, p.13

# # #

Una visita enriquecedora
por Patricio H. Randle

Durante el mes de septiembre pasado visitamos la sede de la "Society of St. John", en el borde del estado de Pensylvania, a poco más de 100 km. desde Nueva York.

¿Por qué fuimos? Porque nos atraían dos cosas: por de pronto ver en directo una fraternidad sacerdotal nueva (no tiene mucho más de dos años) consagrada a la restauración católica mediante una vida comunitaria y la oración, así como también la restauración de la educación católica desde las

Humanidades a la Filosofía y la Teología.

Y por otro lado enterarnos *in situ* de cómo están sentadas las bases de sendos proyectos paralelos: la constitución de un "college" –instancia intermedia entre la enseñanza secundaria (la High School) y la universidad de grado– y un barrio cerrado –o mejor una "ciudad católica"– (para familias consustanciadas con el espíritu de la fraternidad) y eventualmente una High School para el futuro, teniendo en cuenta además que entre los católicos norteamericanos está proliferando la práctica de darles la enseñanza elemental en los hogares.

Todo este proyecto, obvio es decirlo, es una respuesta integral a la contracultura reinante y excede el ideal de formar sacerdotes del mejor modo posible en un Seminario, que comienza por exigir el requisito de haber terminado el "college" a efectos de que los futuros ministros no carezcan de una formación humanista cristiana.

Instalados en un vasto predio rural en una comarca de bosques y lagos, se calcula financiar con la venta de terrenos para los laicos integrantes del proyecto. Mientras tanto, la fraternidad sacerdotal está funcionando en la casa del propietario original, en la del personal de servicio y en dos casas aledañas, una ya adquirida y otra alquilada. La única construcción realizada es una capilla íntegramente de madera de gran sobriedad, que por supuesto se considera provisoria y que, como todas las instalaciones, está enclavada en una colina boscosa al pie de la cual corre un arroyo caudaloso; todo de una belleza natural muy acogedora.

Aunque casi todo está por hacer, se cuenta con algo que es básico: un plantel de siete sacerdotes y ocho diáconos (algunos pronto a recibir el orden sagrado), que es fruto de una selección rigurosa.

¿Cómo empezó todo esto? Pues por iniciativa de un argentino: el Padre Carlos Urritigoity, que actúa como superior general. Con algunos otros sacerdotes que pertenecían a la Fraternidad de San Pío X concibieron este gran proyecto, y al no encontrar eco entre sus superiores lo propusieron al Obispo de Scranton, James Clifford Timlin, quien no sólo lo acogió de buen grado sino que intercedió ante el Vaticano, que en 1998 sancionó el decreto de aprobación y establecimiento de la nueva Sociedad de St. John, que fue leído solemnemente en la misa con que se formalizó su fundación.

Obviamente todo esto ha sido posible gracias a la elaboración de un Documento Fundacional en

el que exhaustivamente se analiza la presente situación del catolicismo y en base a ello se fijan los fines y principales características del nuevo instituto.

En dicho análisis se fija como punto de partida la necesidad de una renovación espiritual, pero con la condición de nutrirla en la tradición de la Iglesia, o sea, volviendo a las fuentes. Al mismo tiempo se declara que para conseguirlo realmente es necesario adaptar la sabiduría heredada del pasado a las circunstancias presentes, pero sólo a la luz de los principios inmutables. O sea, un *aggiornamento* genuino y fructífero.

La Sociedad de St. John no se propone competir con las parroquias ni con otros grupos sino, en todo caso, completar su labor con criterio propio, similar aunque no idéntico al del English Oratory o al Priorato Benedictino.

En el análisis de la presente situación y la formulación de respuestas, la Sociedad deja el juicio final a los superiores de la Iglesia. Para comenzar se analiza la crisis del hombre moderno, especialmente en la medida en que se ha divorciado de la sabiduría perenne. Y de ello se deduce que la crisis del mundo actual es una crisis de autoridad: la pérdida de conocimiento, de entendimiento y de allí la pérdida de dirección.

De cara a los presentes errores se advierte la limitación, que consiste en emprender un combate negativo, a menudo reducido a tomar una actitud antagónica y a un criticismo parcial del "enemigo", antes que una verdadera labor de discernimiento y reconstrucción.

Los problemas que enfrentamos no se resolverán a partir de las mismas premisas que los produjeron; por ejemplo, simplemente volviendo a los años '50.

Una auténtica y verdadera restauración católica debe ser comprehensiva y sistemática. Lo enorme de la crisis exige un remedio proporcionado.

Y a la vez se entiende que se ha de buscar el bien común de la Iglesia entera antes que la de ningún grupo.

"Sin esta «lucha por todo», los grupos tradicionalistas y los grupos que trabajan para la restauración de la fe serán ineficientes y quedarán marginados si es que no se destruyen", según reza el Documento.

Pero una renovación intelectual sola no sería suficiente, y quienes así lo creen han sido incapaces de detener el proceso de descomposición dentro de la Iglesia y de la Sociedad.

Por ejemplo, el regreso a la teología tomista es absolutamente

necesario, pero de suyo no basta. También una más profunda comprensión de la liturgia es un bien deseable, pero también es preciso facilitar el acceso a ella y a la comprensión de ese tesoro, tanto al clero como los fieles.

El error de no descender de las elites intelectuales hasta la gente de la calle fue la causa de que los estudios clásicos, de la patrística y de las Escrituras, contribuyeran relativamente muy poco a la renovación de la espiritualidad de la mayoría de los católicos.

Volviendo a la liturgia, el Documento reflexiona en el sentido de que ella no debe ser un reflujo de nuestra propia vida, sino antes bien nuestra participación en la vida de Dios, nuestra participación en la vida del Cielo.

Por ello es que "la declinación de la moral está enraizada en la decadencia litúrgica, pues la Iglesia enseña del modo más eficaz a través de la liturgia, prioritaria por naturaleza antes que cualquier propósito intelectual".

Aunque la renovación de la liturgia tendrá que brotar del clero y del laicado, retornando juntos a la fuente principal de su vida espiritual, al ser la Iglesia un cuerpo jerárquico debe tenerse en cuenta que la liturgia es primariamente el dominio del sacerdocio y en particular de la Santa Sede.

La restauración de la sabiduría católica se hará a través de la educación, como fue siempre antes el caso hasta que, en el otoño de la Edad Media, el rol fundamental del hombre no fue concebido como esencialmente contemplativo y asimilativo de un orden objetivo, sino más bien como creativo y productivo.

Luego, el verdadero fin de la educación liberal (o humanística cristiana) se perdió, y del estudio de un orden objetivo se trasmutó al hacer y el inventar del hombre; cesó de ser una educación para el hombre para convertirse en una educación desde el hombre. La gran inquisición por la verdad dejó su sitio a la libertad de buscarla, de modo tal que la libertad académica se convirtió en el fin exclusivo del aprendizaje superior.

El documento alude explícitamente a la oportunidad de la fundación después de la gran conmoción de los años sesenta y setenta, en que la Iglesia de alguna manera parece más quieta, lo cual permite ver más claramente la profundidad y lo vasto de nuestra enfermedad.

En consecuencia, ello induce a pensar en una labor de restauración a largo plazo; no sólo un operativo de supervivencia que pudo ser necesario en su momento, pero que precisamente porque hemos sobrevivido ahora debemos mirar adelante.

En una segunda sección, el documento fundacional se refiere al establecimiento de la Sociedad.

De la experiencia monástica medieval toma la idea de una comunidad dedicada al culto divino y a la santificación de sus miembros, en torno a los cuales puedan reunirse los fieles y recibir de los misterios sagrados la plenitud del espíritu cristiano, viviendo en un medio ambiente favorable a su desarrollo.

De la orden de San Jerónimo, en España y Portugal, toman la idea de un instituto totalmente dedicado a la solemnización cotidiana de la liturgia y el desarrollo de un sistema educativo de excelencia en correspondencia con la tradición que se anhela restaurar.

Del Oratorio del Cardenal Newman toman la idea de una asociación de sacerdotes ilustrados que forman una comunidad para la promoción de la cultura católica y la conversión de no-católicos, especialmente de jóvenes estudiantes.

De la congregación benedictina de Cluny adoptan el sistema de casa confederadas con un número de clérigos entre quince y veinte.

De la regla que San Agustín escribió para sus canónigos toman algunas reglamentaciones para clérigos viviendo en común.

La labor restauradora propuesta para la Sociedad de St. John demanda un alto estándar de excelencia en la vida intelectual, pues un objetivo será hacer un apostolado intenso en los *campus* de los "colleges", para lograr la conversión de algunos a la fe y su consolidación en los católicos.

Como se ha dicho, se considera es necesario una sólida formación intelectual para que los estudios de teología y de filosofía den frutos.

El plan ideal de educación propuesto por la Society comienza con el ciclo Propedéutico (de los 9 a los 14 años de edad) y comprende: 1) "Gymnasio" (instrucción de los sentidos exteriores), 2) "Poética y Música" (entretenimiento de los sentidos interiores, especialmente las emociones), 3) "Deportes y Drama" (una preformación de la voluntad), 4) "Latín como lengua hablada", sin el estudio específico de la gramática, simplemente la habilidad de hablar, leer y escribir en latín.

El ciclo del Trivium (para alumnos de 15 y 16 años) comprende: 1) Gramática, Lógica y Retórica como principales asignaturas, 2) El estudio del inglés será obligatorio, mientras otras lenguas vernáculas serán optativas. 3) Trabajo agrícola en asociación con el estudio de las ciencias naturales.

El Quadrivium (de 17 y 18 años) comprende: Aritmética, Geome-

tría, Música y Astronomía como principales materias.

La Filosofía (de los 20 a los 23 años) es el primer escalón del "college" cuando la High School (o nivel medio) se completa con el Trivium y el Quadrivium. El programa de tres años comienza con Isagoge de Porfirio (introducción a las categorías de Aristóteles: género y especie, diferencia, propio y accidente), obra de inmenso éxito en la edad Media. Después de la Física se estudiarán la Psicología, la Ética, la Política y la Metafísica, en ese orden.

El griego será ofrecido en un curso de tres años.

La Teología (de los 24 a los 27 años de edad) se dictará con un programa de cuatro años, siguiendo fundamentalmente la *Summa Theologiae*.

Acerca de la enseñanza y sus modalidades en el College de St. Justin Martyr

Aparte del documento fundacional la Society of St. John ha producido un medular estudio sobre la enseñanza y su modalidad a aplicar en su College que lleva el nombre de St. Justin Martyr.

Fuertemente inspirado en la filosofía de los "Great Books", esa selección exhaustiva de las grandes obras que realizara el Rector Hutchins de la Universidad de Chicago con la colaboración de Mortimer Adler, y que propone la enseñanza yendo directamente a los textos, sin intermediarios, el informe recoge la experiencia del St. Thomas Aquinas College, de California, y del St. John College, de Annápolis.

Así pues, sin exagerar el valor de los "grandes libros" como fuentes principales de aprendizaje, se guarda de caer por analogía en la exageración protestante de la *sola scriptura*, doctrina que reclama que el Libro de los libros puede ilustrar a sus lectores sin necesidad de un maestro viviente.

Formalmente se apela a tres modos de aprendizaje: la clase, la tutoría y el seminario, cada uno con sus características bien definidas.

1) La Clase –lectura del latín, *lectio*– significa literalmente extraer algo del texto o leer. El instructor debe preparar su clase cuidadosamente, escogiendo no solamente qué es lo que dirá sino el orden en que lo hará. O sea que debe presentar el material de estudio a través de los pasos que debe seguir el entendimiento; no dando saltos y reproduciendo el mismo orden que él mismo siguió al descubrir lo que previamente ignoraba.

O lo que Santo Tomás dijo en *De Magistro*: "una persona enseña a otra –por signos– tanto como le manifiesta el proceso racional que él mismo recorre a través de su razón natural".

La falla insuperable de la clase es que el maestro –aun cuando posea el conocimiento perfecto– no puede anticipar todos los problemas y preguntas que sus estudiantes le puedan hacer.

Y además, otro inconveniente es que el estudiante caiga en la pasividad toda vez que se llega a romper la cadena de razonamiento, habida cuenta de que, a través de la televisión, el cine, los videojuegos y la educación facilista, la pasividad se instala diariamente sobre su inteligencia.

2) El segundo método es la Tutoría. Como se sabe, *tutor* viene también del latín y significa guardián, protector o defensor.

El tutor, por lo tanto, vigila de cerca a los estudiantes y responde a sus preguntas guiándolos en el conocimiento de las respuestas. Como lo demostró Platón al final del *Fedro*, la palabra hablada puede enseñar más perfectamente a las almas porque tiene la flexibilidad para responder de modo diverso a gente diversa, mientras la palabra escrita, cuando es cuestionada, repite exactamente las mismas respuesta una y otra vez.

Y como dijo Santo Tomás en *De Magistro*: "del mismo modo que se dice del médico que cura al paciente a través de la actividad de la naturaleza, también del hombre puede decirse que causa conocimiento en otro a través de la actividad de la razón natural del propio aprendizaje, y eso es la enseñanza".

En consecuencia, el tutor puede asistir a la naturaleza más efectivamente que el maestro en clase porque como el médico, puede examinar sus "pacientes" caso por caso para determinar sus falencias y aplicar los remedios apropiados.

3) El Seminario, la tercera modalidad de enseñanza, como su etimología latina lo indica, viene de almácigo. El rol del maestro es la preparación del "suelo" en el que las semillas del aprendizaje crecerán. Por lo tanto, el seminario se caracteriza por un más activo intercambio entre los estudiantes mismos, mientras se esfuerzan para descubrir y expresar los puntos de partida del conocimiento.

Aquí el maestro guía a los estudiantes enfocando su atención en ciertos problemas fundamentales con los que deben luchar, si es que van a hacer un buen comienzo en la materia de que se trate. De allí que en el seminario el maestro dirija más sugiriendo preguntas que proveyendo respuestas, y

quizá logre despertar el asombro en el estudiante.

Queda en claro que el seminario, a diferencia de la clase o la tutoría, busca el desarrollo del *habitus* del descubrimiento y la expresión de opiniones razonadas más que la adquisición de conocimiento. Esto no implica que haya de ser indiferente al conocimiento, sino que uno de los más importantes fines del seminario es extremar a los estudiantes a perseguir la verdad, no la victoria verbal; desarrollar el *habitus* de razonar y expresarse, lo que les acompañará a lo largo de toda la vida intelectual.

Pero si la debilidad de la clase es la de instilar pasividad en los estudiantes, la debilidad del seminario es la de que puede infundir en ellos una falsa idea de su propia inteligencia y de su progreso intelectual. La tutoría, por lo tanto, requiere una dirección mucho más firme del maestro que lo que se necesita en el seminario.

La escuela de los "Great Books" supone que los verdaderos maestros son los libros y que el libro mismo provee la norma definitiva de cómo hay que leerlo, la disciplina a la cual pertenece y su significación última. En una palabra, la grandeza y la verdad de estos textos se supone que de alguna manera los autentican.

Por eso, sin caer en el error de la *sola scriptura*, ya mencionado, si el maestro comienza el seminario haciendo una pregunta, el texto, como una nuez, quedará abierto de golpe para que los estudiantes lleguen al meollo de la cuestión allí encerrada.

Otro aspecto del seminario es que el estudiante acostumbrado a esperar soluciones simples, que pueden anotarse en su cuaderno y luego ser memorizadas, será aleccionado por el maestro. Y como Sócrates en los *Diálogos* platónicos, el maestro debe repetir que a menudo lo mejor que se puede alcanzar en una conversación es una mayor conciencia de lo que uno ignora.

La mayoría de los estudiantes suele creer que las respuestas son más fáciles de lo que realmente son. Entonces una vez que los estudiantes han tomado la necesidad de hablar entre ellos, el seminario pasa a una segunda fase. Ésta se caracteriza por la expresión de opiniones fundadas en el texto.

En la tercer fase los alumnos se preguntan: ¿cuál es el problema mayor al cual se refiere este texto? El maestro del seminario debe tener presente que su participación en el mismo va modelando lo que espera de sus estudiantes mediante un procedimiento de toma y daca. Además de inspirar

a que los demás alumnos se introduzcan en una inquisición dialéctica fructífera, demostrará su voluntad de someterse al examen por parte de ellos.

En la cuarta fase el seminario, que se ha dedicado hasta ahora a interpretar el texto, se enfoca más allá de lo que el autor dice si es verdad o no.

En todos los casos el texto debe servir como un instrumento para el maestro, que lo usará para dirigirse a sus estudiantes al nivel que sea.

Y, finalmente, en todo el proceso educativo se recordará la advertencia de San Pablo: *"Scientia inflat"* (I Cor. 8, 1), cuyo único remedio es la caridad divina, sobre la cual el Apóstol escribe: "La Caridad es paciente, es benévola; no envidia, no es pretenciosa, no es engreída, no es ambiciosa, no se busca a sí misma, no es provocativa; no piensa mal, no se goza con la maldad sino con la verdad; lo soporta todo, cree en todo, espera todo, resiste todo" (I Cor. 13, 4-7).

BIBLIOGRAFÍA

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO, *Maritain y la cristiandad liberal*, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza 1999, 208 pgs.

Este libro de Enrique Díaz Araujo publicado en 1999 (por la editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), versa, claro está, sobre la vida y la obra política del filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973). Empero su eje central pasa por la consideración del Bien Común en relación con el Bien Privado. Averiguar cuál de los dos debe primar en el plano práctico de la conducta ético-social es la cuestión que se desenvuelve en esta obra. Asunto que dada la primacía individualista impuesta por el capitalismo liberal en el último siglo, pareciera como resuelto o superado por los acontecimientos mismos, es decir por la globalización dirigida por los Estados Unidos de América. Sin embargo desde un enfoque cristiano del deber ser aún es posible inquirir sobre este problema, que es precisamente lo que hace Díaz Araujo. Por lo tanto, pasamos ya a ver cómo estudia esa materia tan principal del capítulo de la moral social.

El trabajo comienza por un resumen de la doctrina del Magisterio de la Iglesia sobre el Liberalismo, en particular sobre el denominado "liberalismo cristiano". En este orden se afirma que la mentalidad conciliacionista a ultranza con el espíritu del Mundo Moderno Occidental no es compatible con la conducta cristiana, porque las relaciones entre Cristianismo y Liberalismo no son de contrariedad sino de contradicción. Esto es así, entre otros motivos, porque la filosofía liberal es subjetivista, inmanentista, relativista y antropocéntrica, en tanto que el Cristianismo es un objetivismo trascendente, finalista y teocéntrico.

A continuación se trata de los dos "profetas" de la llamada "Nueva Cristiandad", es decir, el francés Lamennais y el ruso Berdiaeff. El olvido de la dimensión creatural de la naturaleza humana provoca estas visiones cargadas de idealismo optimista, psicologistas y personalistas. Para aquellos, la "persona" es un fin en sí, y son progresistas porque siendo –en su entender– la bondad natural el dato principal de las "personas" espirituales, si el mundo no es un paraíso eso obedece al aporte negativo del "individuo". Este factor material de maldad en el devenir se eliminará con el Progreso necesario de la Humanidad. Y son historicistas puesto que califican de "pueblos niños" a los del cristianismo anterior a la Revolución Francesa, y postulan que evolucionarán hacia la perfección moral generada por el valor Libertad instalado en los tiempos modernos.

De tales precursores nace la filosofía política preconizada por Jacques Maritain: la doctrina del "personalismo" o "humanismo cristiano", que tanto influjo ha tenido en los ámbitos católicos de la posguerra de 1945.

Díaz Araujo, apartándose un tanto de otros autores que al criticar a Maritain han querido ver en su obra *Humanismo Integral* el momento de cambio desde las posiciones políticas clásicas hacia el progresismo modernista, señala que la raíz del problema es más antigua. En ese sentido explica que la base filosófica del asunto radica en la dicotomía maniqueísta de "persona" e "individuo", que se remontaba a Berdiaeff y a ciertos tomistas de las primeras décadas del siglo XX.

Hipostasiando el alma, considerando al hombre un ángel encarcelado en un cuerpo, siendo la persona un espíritu dotado de los caracteres inherentes a la gracia divina, se la define como un todo moral insubordinable al Bien Común, porque sería un "todo" y no una "parte". Así también se opone en un plano metafísico la Persona –imagen de Dios y en relación directa con Dios– al Estado. Camino por el que lógicamerite habría que concluir que la perfección personal se alcanzaría al suicidarse, liberándose así de lo material pecaminoso.

Pues ahí mismo el autor discute esos supuestos maritaineanos, expuestos, vgr., ya en *Tres Reformadores*. Con el Padre Louis Lachance observa que muchos tomistas de principios del siglo XX confundían el terreno especulativo ontológico con el de la filosofía práctica o moral. De esa suerte pretendían oponer entes no comparables, como la persona –en su faz metafísica– con el Estado, ente moral.

Añade que Maritain supone que el todo no es el conjunto de sus partes, por eso lo hipostasia como un factor diverso y contrario al bien de sus partes. Pero si el todo es el conjunto de sus partes también el todo vale más y es primero que sus partes. Asimismo, si las creaturas tienen una finalidad trascendente que es su Creador, no pueden quedar encerradas en su subjetividad inmamente ni independientes del bien de todos en el todo.

Trasladada esta noción al plano existencial, pronto se advierte la indigencia de las creaturas, que requieren de la comunicación humana para salir de sus imperfecciones. O sea que si en el orden esencial el hombre "es" y no se hace, en el orden existencial es un ser falto de recursos, necesitado de la comunicación con sus semejantes para alcanzar su perfección. Por eso el Bien Común (inmanente o temporal) es definido como un todo moral potestativo y comunicable, superior, claro, al bien privado –privado de comunicación– de sus partes. Tal la doctrina de la primacía del Bien Común expuesta por los tomistas tradicionalistas, en primer lugar por Charles De Koninck, quienes afirman que la idea de la persona directamente ordenada a Dios no es tomista.

Una consecuencia inmediata de aquella falsa distinción entre persona e individuo es la dicotomía planteada entre Orden y libertad. La dignidad no es de la "persona" humana sino de su naturaleza racional; por manera tal que se es más digno cuanto más se quiere el orden y no se es más perfecto cuanto se es más libre. La libertad es un medio humano que establece el mérito del obrar. Empero, merced al orden con sus fines y la autoridad que lo aplica, el hombre puede elegir bien, y además elegir entre más bienes que los que conseguiría con su individual y exclusivo esfuerzo. Encima, en esta materia Maritain retrocede hacia las proposiciones condenadas de Lamennais –como lo demostrara el Padre Julio Meinvielle– para el cual la persona era un fin para sí, y luego, con la sacralización de la libertad, desembocaba en el anarquismo "evangélico" ("cristianismo de liberación" o "comprometido").

Más adelante el autor examina conclusiones maritaineanas en diferentes terrenos. Por ejemplo, destaca que las dimensiones naturales (o "temporales") de la política, que en un análisis especulativo pueden distinguirse de las sobrenaturales, en el plano concreto forman una unidad intrínseca práctica inseparable. Por tanto la civilización social más perfecta es aquella que aúna lo temporal y lo sobrenatural. Que es precisamente lo que intentó realizar la Cristiandad histórica medieval. Ella ha quedado como el modelo cristiano temporal que con un único orden político invariable reconoce múltiples aplicaciones prácticas de nivel prudencial y no téorico. Ése es el modelo del "catolicismo íntegral".

En cambio, la nueva ciudad proyectada por Jacques Maritain obedecería a una serie de "leyes" distintas cuya validez se examina a continuación en el libro citado.

Así, primero, Maritain postula una "analogía de esencia diversa" entre Cristiandad y Nueva Cristiandad, con la base de una distinción especulativa polivalente, no operable en el terreno práctico. En este aspecto torna a olvidar que en el Estado hay un fin "antecedente" temporal que debe subordinarse al fin último o "consecuente" trascendente sobrenatural que rige la Iglesia. Es obvio que Cristianismo y Cristiandad son entes diversos; pero no lo es menos que los enemigos del Cristianismo lo que más atacan es la realización histórico-temporal de él, que fue la Cristiandad. La "analogía" admisible es aquella que mantiene lo esencial (tesis) variando sólo en sus accidentes históricos (hipótesis).

Por otra parte Maritain invoca la necesidad de la existencia de una "filosofía moral adecuada", con la cual rebaja el análisis teológico al filosófico, extendiendo indebidamente el campo ético. De esa suerte, en política no habría que obrar "como" cristiano, sino "en" cristiano; es decir, siguiendo un "fermento evangélico" no confesional ni doctrinario, residuo de una moralina ambiental pseudocristiana.

Cree también que habría una ley de "ambivalencia histórica", basada en la parábola bíblica del trigo y la cizaña y en el energetismo físico decimonónico, que impediría combatir el mal político con vistas a favorecer una tensión progresista (*"prise de concience"*). Como en lo anterior, esa diferencia sería de carácter abstracto y general, pero no se da en el campo de lo práctico y particular. Por eso, este postulado maritaineano sólo conduce en concreto a facilitar el progreso del mal y a desalentar la resistencia de los cristianos frente a las iniquidades de la Modernidad.

Por fin, Maritain piensa que existe un "ritmo ternario de la Historia" construido con tres momentos: el primero, de la Cristiandad medieval, cuya ventaja estaría en el teocentrismo y su inconveniente en la falta de humanismo; el segundo, de la Modernidad con la ventaja humanista y el inconveniente antropocéntrico; y el tercero, de la Nueva Cristiandad, con puras ventajas, es decir, que sería humanista y teocéntrica. Tal desacreditación del humanismo medieval es una falsedad histórica, que se postula para plantear ese silogismo ontológico con su conclusión de la imposibilidad de una concepción sacra de lo temporal.

Peor resultan las consecuencias del proyecto de *Humanismo Integral*, cuando se ve que en las notas de la Modernidad el filósofo francés coloca una hipotética "neutralidad" que nunca existió en los hechos, puesto que en estos últimos siglos sólo ha habido diversas formas –violentas o hipócritas– de persecución a la Iglesia. De igual forma, el modelo de sociedad que registra como de "Nueva Cristiandad" es escandaloso. Se trata de los Estados Unidos de América en tiempos del *New Deal,* de Franklin D. Roosevelt con sus mafias gangsteriles, sus "caucus" partidarios, su racismo calvinista, su indiferentismo religioso, su filocomunismo cultural, su democratismo ideológico, su alcoholismo social, su divorcismo cinematográfico, su hedonismo moral, su materialismo dinerario, su behaviorismo pedagógico, su belicismo trascendental o "humanitarismo" pseudopacifista y otras bellezas del imperialismo capitalista norteamericano.

La "Carta Democrática", que Maritain ayudó a elaborar a Roosevelt, convertida en "fe cívica secular" o "cristianismo naturalista" no confesional, autorizaría la existencia de "minorías de choque" o vanguardias lúcidas encargadas de la represión de los incrédulos en la religión democrática, mediante las fórmulas terroristas (una "triste necesidad", dice Maritain). A lo que sumaría la catequización de las personas por medio de los educadores democráticos, los únicos aprobados para el adoctrinamiento escolar obligatorio. Con lo que se comprueba, una vez más, que al apartarse de la genuina libertad cristiana,

y exaltarse esta libertad de rebeldía, se arriba al “despotismo de la Libertad”, que dijera Jean-Paul Marat. El modelo que J. L. Talmon denominó de la “Democracia Totalitaria”.

De lo que se concluye que ni el “humanismo cristiano”, ni la “filosofía moral adecuada”, ni la “analogía de esencia diversa”, ni la “ambivalencia histórica”, resultan buenas bases teóricas para edificar la “Nueva Cristiandad” ensoñada por Jacques Maritain.

Después, en el libro de Díaz Araujo se registra la trayectoria vital de Maritain, desde sus inicios en la monárquica “Acción Francesa” hasta el colaboracionismo con Emmanuel Mounier y otros escritores de la izquierda francesa, que ignoraron expresamente las condenas al comunismo dispuestas por la Santa Sede. Con la paradoja aneja de que muchos de los discípulos progresistas del maestro francés, tras sus herejías posconciliares (que Maritain repudió en *El paisano del Garone*), le echan en cara esta situación con la frase: “No hemos hecho más que desarrollar lo que de ti habíamos aprendido”.

Y se efectúa una corta pero importante digresión acerca del tópico de los “Derechos Humanos”, del que Maritain fuera gran divulgador en los EE. UU.

El Derecho (en particular el Derecho Positivo), en Roma y en Santo Tomás, es una relación concreta entre dos o más personas por razón de lo debido. Lo debido es algo tangible y externo al hombre, un bien práctico. Es algo objetivo operante entre personas concretas por cosas concretas; una proporción armoniosa sobre bienes exteriores y una adecuación entre miembros diferenciados del cuerpo social; tal obligación de dar lo justo debe ser exigible y sancionable. No es un poder, una facultad, ni menos una característica de la libertad humana, ni una cualidad inherente a la naturaleza humana. No se declara abstractamente, porque lo justo no puede ser realizado al margen de la realidad particular de cada caso, ni puede ser concebido sino dentro de una pluralidad de sujetos.

Por el contrario, para Maritain se trata de un “a priori”, de un “imperativo categórico”, al modo kantiano, donde lo que cuenta es el sujeto aislado, ontológicamente considerado, y no la relación moral interpersonal ni la cosa valiosa. En consecuencia, es una visión subjetivista, un “deber ser” metafísico, con lo que acá, como en toda su obra sociopolítica, Maritain vuelve a transgredir los géneros convirtiendo un saber práctico en un elemento especulativo y, por lo tanto, singular y absoluto.

Lo más grave del caso es que con tal subjetivismo Maritain colaboró a la difusión de esa especie gaseosa y expectral, llamada “Derechos Humanos”, con la cual los marxistas, financiados por las ONG’s estadounidenses, atacan todo proyecto de bien común. Por sobre todo, ignora los deberes del hombre para con Dios. Si conforme a esta concepción el hombre “tiene derecho a la vida, por ser un centro absoluto, la mayor injusticia es su muerte aun por causas naturales y, luego, los sufrimientos, siendo Dios, que las permite, el gran injusto...”

Tan errónea concepción del orden político –concluye Díaz Araujo– solamente tuvo una ventaja: su irrealidad. La Nueva Cristiandad Laica o Liberal nunca cobró cuerpo objetivo. Quedó como pretexto o coartada doctrinaria de los católicos que desean conciliarse con lo inconciliable. Pero en el mundo real es nada más que “un sueño de la Razón” racionalista. “Y los sueños, sueños son”.

José Santiago Di Bari

Juan de Míguez, *Ante las puertas*,
Narnia, Mendoza 2000, 270 pgs.

Esta novela plantea la pregunta ¿por qué son de tan poco calado la mayoría de los novelistas? ¿Será que es un requisito literario hoy vigente? Si Borges está en el pináculo con tan poco que decir –por más que lo que dice lo haga con estilo impecable– parece que la cosa es así.

El autor al que nos referimos no es un Borges pero lo que tiene que transmitir lo hace dignamente. Lo importante no es el medio sino el mensaje (al revés de Mc Luhan). Y el mensaje posee un interés especial.

Se trata de un relato ambientado en los años de la subversión odiosa y violenta de los años ´70 pero centrada principalmente en el medio católico. Como no podría ser de otra forma, el tercermundismo ocupa un lugar principal.

Esta novela circuló en versión mimeografiada hace veinte años y mereció un comentario elogioso nada menos que del lamentablemente fallecido escritor rumano Vientila Horia, tan amigo de la Argentina, que la calificó de "una de las mejores novelas católicas que haya leído últimamente".

En aquella ocasión mereció una crítica laudatoria del hoy Padre Hernán González Cazón en el Nº 2 de *Gladius* que supo ver la sustancia teológica que subyace en todo la obra "escrita por alguien que conoce a la Iglesia, que la ama entrañablemente, que le duele la Iglesia, escrita desde dentro".

Porque, claro está, el libro no es apto para quienes no sufren con la Iglesia pues perderán la esencia del mensaje que es una mezcla de alegato indignado por la presión emocional del progresismo que cede el paso a los errores más profundos en punto a la doctrina.

Pero como no es un ensayo –pese a que hay páginas dignas de una antología doctrinal– el autor se las ha ingeniado en representar el drama eclesial a través de personajes absolutamente verídicos y de circunstancias reales como las que vivimos los contemporáneos de aquel oscuro período.

Ahora bien, lo más atrayente de su lectura hoy tal vez sea ver en perspectiva objetiva y desapasionada qué ha quedado de todo ello, de –como tituló en inglés un libro suyo: "Cuando la Iglesia Católica se volvió loca" – y cuando la subversión marxista estuvo cerca de dominar al país.

En rigor de verdad puede hacerse un paralelismo entre el desenlace religioso y el civil. Pues si la guerrilla fue derrotada militarmente, todos sabemos que el terreno que ganó ideológica y culturalmente lo ha conservado.

Perdieron la guerra, pero ganaron la paz. Aprendieron la lección de Gramsci que no apelaba a la violencia, sino todo lo contrario, al copamiento del medio cultural.

Y a la vez podemos comprobar que si el tercermundismo, la Teología de la Liberación, los curas guerrilleros hoy han perdido el envión, cierto es que cumplieron perfectamente con la primera etapa de su programa: minar la estructura jerárquica de la Iglesia, desacralizar la liturgia, secularizar al sacerdocio y, en fin, convertir a una institución espiritual y sagrada en una agencia de asistencia social.

También el progresismo ganó la Paz. Y no retrocedió un milímetro, como lo podemos demostrar hoy.

Es verdad que sus dislates teológicos no fueron más allá (no hubieran podido) y de algunos el progresismo no habló más, pero la praxis revolucionaria ha continuado.

Uno de sus triunfos ha sido la erosión del poder episcopal y hasta de los párrocos, la comunión en la mano, la aceptación del divorcio como derecho civil, la tibieza frente a la "salud reproductiva", el feminismo, la homosexualidad, todos avances parciales pero que culminan en el ideal de una Iglesia horizontal, de las conferencias episcopales sometidas al voto de la mayoría y finalmente, de la actitud impunemente contestataria frente al Papa.

Dígase si en estos últimos treinta años no estamos peor que entonces. ¿Y cuál sería la razón sino que la semilla tercermundista germinó bajo tierra?

¿Y cómo pudo hacerlo? Al amparo de la indefinición, de la mal entendida tolerancia frente a curas díscolos, resentidos, confusos y rebeldes no sin causa sino todo lo contrario: con la causa de ablandar a la jerarquía y las enseñanzas pontificias para luego tener el campo orégano para proseguir con la autodemolición de la Iglesia que dijera Pablo VI.

Esto ha sido el triunfo del pluralismo: no meterse con los curas burgueses o los tradicionalistas con tal de que no obstaculizaran su trabajo. Así ha avanzado la intolerancia progresista, intolerancia frente al dogma y a la autoridad pontificia.

Con el tercermundismo eclesiástico sucedió lo mismo que con la subversión marxista. No ganaron la guerra pero se impusieron en la paz. Los guerrilleros dejaron las armas pero se infiltraron en la opinión pública; llegaron a ser factor decisivo de "lo políticamente correcto". Los curas tercermundistas cumplieron con su misión alternativa: ablandar a la Iglesia para ser aceptados, introducir el veneno progresista, instalar el resentimiento y la confusión entre los católicos, intimidar a la jerarquía para poder actuar con mayor impunidad.

En ambos casos la neutralidad fue la mejor cómplice. Unos por pusilanimidad, otros por miedo, otros por esnobismo, y algunos para no quedar "retrasados en la marcha de la historia", hicieron su contribución. Y ahora se ocultan los excesos como si nada hubiera pasado. Así como no se recuerdan los asesinatos por la espalda, las "cárceles del pueblo", los secuestros extorsivos, las víctimas inocentes de tanta violencia de la guerrilla urbana tampoco se quiere recordar el tendal de sacerdotes que dejaron su ministerio, que se aparearon (y hasta se casaron) o fueron aliados virtuales o reales de la subversión.

Todas estas reflexiones suscita la lectura de "Ante las puertas" que recrea un tiempo siniestro en el que la autoridad militar actuó ignorando el *dictum* de que también la política es la continuación de la guerra por otros medios y que en ese plano carecía de soluciones. Y la guerra siguió.... y sigue.

Paralelamente, también fue la época en que se aflojó la disciplina eclesiástica –con la "apertura" posconciliar– y que ya en lo esencial nunca volvería a regir como antes, aunque subsistiesen los formalismos curialescos. Así quedó demostrado que la alegada "crisis de crecimiento" se convirtió en un mal crónico.

Treinta años han sido suficientes para persuadirse de que sin convicciones firmes, sin verdadera fe, es imposible oponerse al mal, sea este el marxismo o el progresismo en cualquiera de sus formas; desde las desviaciones ideológicas de la teología a lo que Castellani denominó el catolicismo mistongo: sentimental, a-crítico y profundamente ignorante.

"Ante las puertas" relata el testimonio que da el protagonista, un joven universitario católico y su mujer en un contexto en el que sobresale un sacerdote exclaustrado por cuenta propia, que lleva hasta las últimas consecuencias su fervor revolucionario, un monseñor que coquetea con la guerrilla indignamente, una monja que viola sus votos y vuelve al redil arrepentida,

todos personajes inspirados en una realidad que conocimos los contemporáneos.

El retrato del Padre Pedro es paradigmático ¿quién no ha conocido (o conoce) un sacerdote que con el pretexto de solidarizarse con los pobres confunde su misión sagrada con un activismo totalmente desacralizado? ¿Quién no ha conocido un monseñor que contemporizando ha caído en complicidades inadmisibles? ¿Quién no ha conocido una religiosa totalmente desorientada fácil presa de un ideólogo iluminado?

Todo esto está en la novela descripto con gran dramatismo a través de la conducta de los personajes. Pero también está ilustrada la actitud de sacerdotes fieles a su misión como el padre Nicasio, un sacerdote sirio-libanés que ha sido leal hasta el heroísmo en su país o un dominico que a partir de su consagración episcopal se decide a instrumentar una respuesta integral a las desviaciones de los católicos sentando las bases de su seminario sólidamente fundado en el rigor de la verdadera doctrina y el calor de un alma noble que lo dirige. (Esto último, a Dios gracias, después lo hemos visto en la realidad, aunque excepcionalmente).

La novela puede ser leída como un examen de conciencia por el lector contemporáneo con gran beneficio y uno se pregunta cuál será la reacción del lector joven de hoy. En todo caso aquí encontrará el testimonio veraz de una época, una circunstancia y unos caracteres humanos que de una manera u otra han desaparecido.... y en cualquier momento pueden volver, inclusive, con mayor violencia porque no fueron derrotados, simplemente se agotaron en su delirio utópico y como se sabe, las utopías –aunque nunca llegan– siempre vuelven.

PATRICIO H. RANDLE

STAN M. POPESCU, *Los grandes enemigos del equilibrio interior*, Euthymia, Buenos Aires 2000, 416 pgs.

La lectura de este último libro del profesor Popescu nos llenó de satisfacción. Pensador rumano de vasta trayectoria intelectual, tiene ya en su saber no menos de trece obras, amén de numerosos artículos de su especialidad, aparecidos en revistas de Estados Unidos, Alemania, Japón, España, Argentina. Popescu es psicólogo, pero entiende dicha ciencia como inseparable de la filosofía y de la teología. De ahí su notable capacidad para explorar el corazón de la persona, cosa poco común entre los hombres de su profesión. El presente libro versa sobre el equilibrio interior y lo que contribuye a hacerlo perder. Porque el equilibrio individual corre siempre el peligro de verse "desequilibrado" por corrientes ideológicas que invaden las sociedades, rompiendo la armonía interior de sus miembros.

Dentro del gran proyecto de la "revolución anticristiana", señala Popescu una estrategia de lo que llama "el juego democrático". El primer paso lo constituyó la destrucción de las monarquías, en favor de regímenes democráticos "antiautoritarios". Juntamente con el ataque a los tronos se agregó la embestida contra las autoridades eclesiásticas, acusándolas de haber acompañado a las monarquías, por lo que recibieron el rótulo de "dictatoriales" y "fascistas". Derrocadas las monarquías, se ocuparon luego de desprestigiar a los improvisados partidos "demócrata-cristianos", acabando por instaurar la "socialdemocracia".

Al A. esboza una visión panorámica de lo acaecido desde el fin de la "guerra fría". Primero se volvió "tibia", para luego metamorfosearse en

"alianza". El mundo soviético se vio obligado a reconocer, al menos en el campo económico, la victoria del liberalismo capitalista sobre el socialismo, y acabó por aliarse con él, sumergiéndose en un decaimiento aún mayor que antes. La decepción es doble: la del marxismo, ante todo, y luego la del capitalismo liberal. Fue el reencuentro de dos antiguos enemigos, que en el fondo coincidían en un denominador común: el espíritu de inmanencia, la búsqueda del "paraíso en la tierra". Popescu habla de un "segundo renacimiento". Si el primero se caracterizó por la asunción del antiguo patrimonio de la cultura tradicional, el segundo opta por la incorporación de la magia, en la era de la automación. Nada de ello podrá subsanar los problemas de fondo. "La curación de las neurosis antes que con un retorno de los magos se realizará con un retorno de los filósofos" (p.245).

Nos ofrece este libro un diagnóstico inteligente del hombre moderno, más allá de los repudios y alianzas coyunturales entre liberales y marxistas. Ese hombre, se nos dice, *ha perdido la identidad*, no sabe para qué está en este mundo, no sabe quién es. Cultiva lo que Pascal llamaba "su ser imaginario", mientras desdeña el verdadero. En compensación de su vacío interior, el mundo moderno le proporciona satisfacciones sensuales y alegrías pasajeras, en la exaltación del consumismo y el hedonismo. Se ha convencido a la gente de que se abre un milenio desprovisto de pobreza material, sin entender que ello puede ir unido a una creciente y trágica pobreza espiritual y a una alarmante desintegración axiológica. Lo cómico, o tragicómico, es que a pesar de ello "no puedan vislumbrarse siquiera amagos de las riquezas materiales prometidas con el advenimiento de la globalización" (p.44).

La búsqueda insaciable por poseer objetos, hace que el hombre experimente *envidia* y celos del exitoso y del poseedor de bienes materiales. Como muchas veces no logra equiparse con él, estalla en indignación y odio, a veces larvado, a veces estrepitoso. Aquella envidia se hace más intensa frente a los que se destacan por sus riquezas espirituales y sus bienes morales. Bien ha señalado Adler que por indeseada que sea en general la envidia, "hay pocas personas que no sean capaces de sentirla".

Otra capacidad del hombre moderno es su anhelo de *libertad,* pero entendida como liberación de todas las ataduras, la de Dios, en primer lugar, pero luego también de la Patria y de la familia. Contra ello, la taxativa afirmación de Platón: "El exceso de libertad, no puede, al parecer, ir a dar en otra cosa que en un exceso de servidumbre tanto en el individuo como en el Estado. ¿No te parece que de la extrema libertad nace la servidumbre más completa y más atroz?".

Paradojalmente a la búsqueda de una libertad incontrolada, y en el marco de un creciente miedo a la soledad y a la consiguiente predisposición a "adaptarse" al ambiente, se une el afán de *igualitarismo.* El hombre se sumerge, así, en la masa, se masifica. Ha escrito Jung que la muchedumbre tiende a oprimir las singularidades y anular la capacidad de reflexión, así como la libertad de expresar su propio pensamiento por temor a discrepar con la multitud y quedar "descalificado". Popescu trae a colación el fenómeno moderno de las concentraciones rockeras y de las canchas de fútbol, como expresión de dicha tendencia.

La exaltación del hombre es una de las banderas de nuestro tiempo. En términos más trágicos: *en vez de la adoración de Dios la adoración del hombre.* Esto acaece en las "dos democracias", la liberal y la soviética, lo que muestra su hermandad: ambas son integrantes de lo que San Agustín llamaba "la Ciudad del Mundo", la que pone como ser supremo al hombre en detrimento del Dios destronado. Al referirse a los proyectos del "homo democraticus", un autor ha hablado de "alquimismo político". El hombre busca, mediante un proceso

cerrilmente inmanentista, "volverse oro" merced a sus propias fuerzas, sin la ayuda de nada que lo trascienda. Como decía Keyserling, pareciera que el hombre de nuestro tiempo se hubiera dispuesto a "enseñar al cielo y darle una lección". Su anhelo de libertad aparece como un recorte de la soberanía divina.

Entre las notas que caracterizan al hombre moderno incluye Popescu *la condena de toda discriminación*. El hombre ha decidido renunciar voluntariamente al poder que Dios le dio de "percibir diferencias". Hay como un oculto deseo de elegir todo lo que no había experimentado antes, aunque sea inhumano, infrahumano, degradante. Ello tiene que ver con el anhelo libertario e igualitario a que antes nos referimos. Colaboran decididamente en tal propósito no pocos de los llamados *comunicadores sociales*, quienes "antes de transmitir verdades, usurpan las prerrogativas divinas y presentan los no-valores como valores auténticos y a éstos como perimidos y obsoletos" (p.69). Juntamente con ello se burlan de los héroes y de los santos auténticos, por ejemplo los que emprendieron la gloriosa gesta de las Cruzadas a Tierra Santa, o los mártires de la guerra cristera, o los caídos en España por Dios y por la Patria, mientras que exalta a sus asesinos como a "defensores de los derechos humanos". Se va elaborando un nuevo santoral y un nuevo listado de héroes, los de los campeones del exitismo y del mundo moderno. A aquellos "comunicadores" Popescu los califica de "nuevos sofistas". Ellos saben bien que "a la plebe, al vulgo, al hombre sin fe en Dios fácilmente se le hipnotiza, magnetiza y aletarga con expresiones que impactan los sentidos y despiertan emociones momentáneas" (p.107).

Agudamente señala el A. que la llamada "cultura moderna" se funda en una veintena de psicólogos, filósofos y escritores resentidos, como Marx, Engels, Freud, Sartre, y otros, como si antes de ellos no hubiese reinado sino la más densa oscuridad intelectual. Hoy resultaría ridículo citar en la televisión a Platón, Santo Tomás, Pascal, Donoso Cortés, Marcel o Solzhenitsyn, a no ser que se lo haga como alarde de "eruditismo" barato. Y si se recuerdan a autores de ese tipo, se lo hace falseando su pensamiento y exigiendo que pidan perdón por sus intemperancias. Dichos autores molestan por su apelación a la trascendencia ya que, como ha dicho Proudhon, sólo se salvará la humanidad cuando sustituya del todo a Dios por el hombre. "Los enemigos del cristianismo son representantes del Anticristo que aparecen como sociólogos, filósofos, psicoanalistas, economistas, dramaturgos, novelistas y políticos" (p.95).

Observa Popescu que se está estableciendo una alianza, cada vez más estrecha, entre los llamados "representantes del pueblo" y los integrantes de los "medios de comunicación", en su lucha por la conservación del poder. Cuán lejos estamos de aquello que decía Aristóteles cuando hablaba de la *polis* y afirmaba que tendría que ser dirigida solamente por la clase capaz de ser "artífice de la virtud". Al contrario, son permanentemente burlados lo que demuestran el "coraje de protestar" cuando se exhiben obras teatrales o cinematográficas que injurian a nuestro Señor, a su Santísima Madre o a la Patria. Ellos son "intolerantes" mientras que sus "víctimas" pasan por ser los "héroes" que " sufren" el fanatismo fundamentalista de los "inadaptados". Aquella alianza entre el homo-oeconomicus-politicus y los promotores de los medios de comunicación, apunta a la creación de un "hombre-standard", que se someta a la nueva "élite" surgida de aquella simbiosis, aceptando la relativización de las ideas y el descrédito de todo lo trascendente.

Bien hace al señalar el A. al que se esconde detrás de este siniestro proyecto de la modernidad o postmodernidad. Lo hace citando a Bakunin, según el cual Satanás es "el eterno re-

belde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos; avergüenza al hombre de su ignorancia y de su obediencia animales: lo emancipa e imprime sobre él el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer". Así se va logrando el triunfo social de la tentación paradisíaca: "Seréis como dioses". Lo que propugna el demonio, a través de los políticos perversos y de los medios de comunicación, es que los seguidores de Cristo acepten pacíficamente la imposición violenta de la ideología del *Anticristo.* El Leviathan lo intenta mediante la estereotipada repetición de los slogans de la modernidad: la paz, el progreso, la apertura a todo tipo de cambios, tratando siempre de desinteriorizar el ser humano. El mayor logro del Anticristo es el de haber hecho creer a la gente que el desarrollo material procura la felicidad total, el "paraíso en la tierra", proclamado por Marx, pero que el capitalismo liberal trata de concretar.

Es difícil que el *uomo qualunque* llegue a percibir esta terrible y tenaz implantación del estilo de vida democrático-globalista. Si constituyen una pequeña minoría los que ven a dónde conduce este manejo, menos son los que se animan a enrostrar el proyecto y denunciarlo, afirmando su disidencia. Reina el terror moral, aun en la conciencia de los creyentes, suscitando ese miedo a disentir. De ahí el mérito de la presente obra, que desenmascara y desnuda el espantapájaros globalista. Será preciso animarnos a la resistencia, si es que queremos sobrevivir con dignidad en una "civilización" que cultiva con fruición el relativismo, el agnosticismo y la negación de lo absoluto.

En fin, de lo que se trata es de recuperar la lucidez y el coraje. La lucidez para discernir con perspicacia "los signos de nuestro tiempo". El coraje para atreverse a enfrentar dicho proyecto, según la medida de nuestras posibilidades. El magnífico libro de nuestro amigo Popescu, un libro lleno de aciertos, ayudará ampliamente para ambas cosas. El psicólogo, el filósofo y el hombre de fe se transparentan en cada página de la obra. Sólo nos vamos a permitir una pequeña disensión, y es cuando se refiere a la risa de una manera peyorativa. Por cierto que hay una risa vacía, más que risa, risotada, superficial y mundana. Pero nos parece que necesitamos de la buena risa, de la risa fresca y bizarra, más que nunca en un tiempo tan tenso y amargo como el nuestro. Necesitamos de la eutrapelia. Porque si bien la época es trágica, no deja a la vez ser cómica. Necesitamos de la risa. Tanto del demonio como el Anticristo, su vicario en la tierra, tienen ambos las características de un simio. El demonio imita a Dios, el Anticristo imita a Cristo. Y el remedo es siempre grotesco, causa gracia. Sin perder la conciencia de la tragicidad de la época, sepamos reírnos de sus ridiculeces. Sólo así salvaremos la salud mental y seremos luchadores siempre joviales.

P. Alfredo Sáenz

JEAN DUMONT, *Lepanto, la historia oculta,* Encuentro, Madrid 1999, 215 pgs.

Hemos leído con verdadera fruición este magnífico libro, donde el A., en base a un notable aparato crítico, se aboca al análisis de la batalla de Lepanto, teniendo en cuenta tanto sus antecedentes como sus consecuencias.

Nunca Europa se había encontrado en una coyuntura tan peligrosa como cuando la amenaza turca en el siglo XVI. Después de las invasiones bárbaras, que tuvieron un jaque al ya decadente Imperio romano entre los siglos III y XIII, Europa conoció una nueva y grave amenaza, esta vez islámica, la de los almorávides y almohades, que invadieron España y el ella se instalaron. Pero afortunadamente el ataque se enquistó en dicha nación, jaqueados sin cesar por una cruzada

que no sólo fue española sino también europea, ya que junto a los reyes de Castilla, Portugal y Aragón, combatieron en ella muchos no españoles.

No fue así el ataque islámico que asaltó a Europa entre los años 1450 y 1571, fecha de Lepanto. Todo el universo mahometano de África, Asia, e incluso de Europa oriental, se reunió bajo comandos unificados. Solimán el Magnífico, por ejemplo, logró juntar cientos de miles de guerreros y una poderosa flota para arrojarse en Guerra Santa sobre Europa, con los ojos puestos en Roma, la sede de Pedro. Para señalar algunas fechas: en 1453 los turcos se apoderaron de la gloriosa capital de Oriente, la Constantinopla de San Juan Crisóstomo y de la basílica de Santa Sofía. En 1459 cayeron Bulgaria y Serbia; en 1463, Bosnia y Croacia. En 1480 se animaron a desembarcar en la misma Italia. En 1521 invaden Rodas. En 1526 vencen y matan a Luis, rey de Hungría. En 1529, se lanzan sobre Austria; Viena se salvaría a duras penas. En 1532 reemprenden el asalto contra Viena, y se instalan en Moldavia, Rumania y Albania. En 1536 invaden Calabria. En 1543 toman y saquean Niza, después se instalan en Tolón, y más tarde se dirigen a Mallorca.

Bien señala Dumont que no se trató tan sólo de una expansión puramente geográfica. La ofensiva apuntaba al alma de Europa, a la destrucción de la Cristiandad, al reemplazo del cristianismo por el islamismo. A diferencia de las invasiones de los bárbaros, vertidas en el molde romano, luego medieval y cristiano, la amenaza turca, en caso de triunfar, hubiera significado la destrucción misma del molde. Nada digamos de las terribles crueldades que los otomanos cometieron contra los miles de cautivos cristianos, muchos de ellos torturados y martirizados. Las niñas fueron llevadas para poblar los harenes del serrallo, los niños para ser adoctrinados en el islamismo y construir sus tropas de élite, los jenízaros.

Pero hubo algo todavía más grave: la frialdad de algunas naciones cristianas, y sobre todo, la defección de Francia, hija primogénita de la Iglesia, que contribuyó a financiar, con armas y dinero, el proyecto musulmán. Si Solimán pudo llegar hasta Budapest y Viena fue porque su artillería se vio reforzada por el mismo Occidente. Los jefes turcos recibían información de la resistencia europea por los embajadores de algunos reyes cristianos.

Fue sobre todo Francisco I (1494-1547), el Muy Cristiano Rey, como se lo llamaba, quien en aras de su vanidad y con la complicidad de no pocos obispos franceses, llamó a los musulmanes contra la Cristiandad desde los primeros años de la década de 1520. Ofendido por haber sido elegido Carlos V y no él como emperador del Sacro Imperio, buscó diversos artilugios para minar el poder del Emperador. Alentó, por ejemplo, la sublevación de los moriscos en Granada; envió, asimismo, un embajador a Túnez para que los turcos creasen problemas en el reino de Nápoles, invadiéndolo, si fuese menester. En algunos puertos franceses, como Marsella y Tolón, sobre las flotas comunes franco-turcas, ondeaba a veces, junto con el estandarte de las flores de lis, el estandarte verde bordado en oro con versículos del Corán. Más así, Francisco no vaciló en atacar a Italia por el norte, esperando que los turcos lo hiciesen por el sur. En Pavía fue derrotado, y lo recluyeron en la Torre de los Lujanes de Madrid, desde donde se dirigió a Solimán para que lo liberara. Hasta los príncipes luteranos, pese a ser adversarios de Carlos, veían mal tantas traiciones, y acaban por ponerse a disposición del Emperador.

Francisco I no consideraba a Turquía como un adversario. Su enemigo número uno era la Casa de Austria, que recién comenzaba su gloriosa carrera en la historia. Dicha Casa, que abarcaba Austria, Alemania, Bélgica, Luxemburgo, Italia y España, tenía por capital a Bruselas. De allí partiría Carlos V para gobernar desde España, donde finalmente abdicaría.

El destino natural de Francia era integrarse en la Europa que la rodeaba. Ello comenzó a concretarse por la multiplicación de matrimonios dinásticos. Por lo demás, Carlos V era francófilo, como luego lo sería Felipe II. Pero el gobierno francés prefirió romper esa alianza natural como opuesta a su grandeza, aliándose con los turcos para defenderse contra la Casa de Austria. A lo que se añadió la necesidad de romper con la otra inspiradora de Europa, la Roma de los Papas, en vista de las ventajas que esperaba de su alianza con los turcos.

Para ello la Francia de Francisco I apoyó también la Reforma, no sólo dando poder a los protestantes en su propia casa, sino también disponiéndose a atacar los Países Bajos españoles junto a los protestantes de esas tierras, de modo de desestabilizar a las tropas imperiales. Asimismo invadió Navarra, probablemente para apoderarse luego de toda España. En una de las batallas de dicha campaña sería herido un oficial español que se llamaba Iñigo de Loyola, bastión luego de Roma y decidido opositor de la Reforma. Procuró también convencer a los reyes Luis de Hungría y Segismundo de Polonia, para que se apartasen del Emperador. Gracias a Dios, a la vista de los ejércitos de Solimán, se indignaron, pidiendo al revés, la ayuda de Francisco I contra el peligro turco.

De hecho, la Reforma salió favorecida, ya que Carlos V, amenazado desde todos lados, no pudo enfrentarla como hubiera deseado. Incluso se logró interesar a Turquía por la conquista de los Países Bajos, en unión con los protestantes de toda Europa y de los ingleses (ya protestantes). Era una síntesis perfecta entre las aspiraciones turcas y las ambiciones dominadoras de la Reforma. Francisco I llegó a presionar a los doctores de la Sorbona para que, oponiéndose a Roma, aprobasen el divorcio de Enrique VIII y su esposa legítima Catalina de Aragón, llegando a amenazar al Papa que si no lo hacía, convocaría un concilio general e iniciaría una intervención armada en Italia.

Pero no le echemos toda la culpa a Francisco. También su sucesor, Carlos IX, que gobernó desde 1550 a 1574, siguió una política semejante. Como la amenaza turca se hacía cada vez más peligrosa, San Pío V, Papa reinante a la sazón, se dirigió en 1570 a Felipe II instándolo a formar una Santa Liga contra los turcos, cosa que Carlos IX había rechazado insolentemente. "De ti en primer lugar –le escribe el Papa a Felipe–, oh muy querido hijo en Cristo, imploramos la ayuda y el auxilio. Tu madre, la santa Iglesia, se postra ante ti gimiendo y llorando". El Rey le respondió, conmovido, que "los intereses de la Iglesia estaban por encima de los suyos". Y añadió: "He decidido emplearme en hacer realidad la alianza que deseáis. He dado instrucciones para que se trabaje en ello. ¡Que el Señor guarde a vuestra Santidad y haga crecer la prosperidad de la Iglesia católica!".

Se formó así una gran flota, cuyos partícipes principales fueron España, Venecia y el Papa, en ese orden. Pío V escogió como jefe a don Juan de Austria, joven y gallardo príncipe de 26 años, hermano natural de Felipe II, apasionado, valiente y de gran capacidad tanto militar como diplomática. Toda España se puso manos a la obra ya que, contrariamente a la Francia parisina, guardaba muy vivo el ideal de la Cruzada. Cuando la flota recaló en Nápoles, Juan recibió del Papa el bastón de general en jefe y el estandarte donde, bajo la cruz del Salvador, se leía: "Con este signo vencerás". Tras un ayuno de tres días, confesó y comulgó, tanto él como sus marinos. En el gran mástil de su nave capitana hizo atar un crucifijo milagroso, que hoy se venera en la catedral de Barcelona. Tras recibir la bendición del legado del Papa, se lanzó con los suyos hacia Lepanto, villa marítima de Grecia, sobre el estrecho de Lepanto, que comunica el golfo de Patras y el golfo de Corinto. Allí se encontraba la flota turca.

Dumont nos relata de manera cautivante las diversas alternativas del combate que culminó con la gloriosa victoria de los católicos. Fue el 7 de octubre de 1571. San Pío V, que estaba en Roma, conversando con sus consejeros, movido por una inspiración de lo alto, se detuvo de golpe, abrió la ventana, miró al Oriente y les dijo a los allí presentes que la armada cristiana acababa de conseguir la victoria. Varios días después, llegó el correo con la noticia oficial. El Papa, lleno de gozo, destacó los méritos del Capitán vencedor, atribuyéndole las palabras que el Evangelio dedica al Bautismo: "Hubo un hombre, enviado por Dios, cuyo nombre era Juan". Luego ordenó que echaran las campanas al vuelo y se cantase el Te Deum, atribuyendo el éxito a la intercesión de la Santísima Virgen. Dispuso asimismo que se añadiesen a las letanías de la Virgen la invocación "Auxilio de los cristiano, ruega pos nosotros", estableciendo el 7 de octubre como fiesta de honor de nuestra Señora de la Victoria.

La Francia oficial no estuvo en Lepanto, si bien numerosos voluntarios franceses se contaron en las filas del ejército cristiano. El poder político iba por otros caminos, arteros caminos. Señala el A. que dichos caminos fueron retomados en siglos posteriores, por ejemplo, por Richelieu, principal ministro de Luis XIII, quien en la década de 1630, lleno él también de animadversión por la Casa de Austria, cubriría de oro a los hombres del serrallo, llegando a ofrecer a un Sultán que se apoderase de la Creta cristiana. En 1685, Luis XIV castigó a uno de sus príncipes por haber combatido a los turcos que reiteraban la ofensiva de Hungría, contribuyendo así dicho príncipe a reconquistar la catedral primada de San Esteban de Esztergom; se negó, asimismo, a participar en una cruzada antiturca que le ofrecían Austria, Polonia y Venecia. En 1735, Luis XV aseguró a Turquía la posesión de Moldavia y de gran parte de Rumania, así como de Serbia. Durante todo este tiempo, la actitud de Francia fue radicalmente distinta a la de España, Italia, Austria y Portugal, indemnes del concubinato con los musulmanes. La Revolución francesa heredaría la política de la monarquía, desencadenando en 1792 una guerra total contra la Casa de Asturias. También Napoleón hizo de las suyas. Luego de ocupar Egipto, volviéndose islamizante, invadió Palestina, pero sin interesarse lo más mínimo por los Santos Lugares. Más cerca de nosotros, al fin de la Primera Guerra, la Casa de Austria, que intentó hacer una paz por separado con Francia, fue definitivamente muerta y descuartizada por el Tratado de Versalles.

Dumont entiende que dicha política se continúa hasta nuestros días. Cuando en 1962 De Gaulle ofreció la independencia a Argelia, un millón de franceses debieron marcharse. Si en el siglo XVI no faltó la complicidad de varios obispos franceses, tampoco en este caso, encabezada por el arzobispo de Argel, monseñor Duval. Capturada nuevamente por el Islam, la Iglesia gloriosa del norte de África, la de Cipriano y Agustín, se retiró dejando las riendas del poder al Islam de la erradicación violenta del cristianismo.

Más aún, concluya el A., hoy mismo Francia se está dejando islamizar progresivamente, con la masiva inmigración de musulmanes. Cualquier objeción es prácticamente tachada de delictiva. Como en la época de Lepanto, Francia es ahora, de todas las naciones de Europa occidental, la más impregnada por el Islam. Su alianza con los turcos del siglo XVI se prolonga así hasta el año 2000. A la propaganda islámica se le entregan numerosos medios de comunicación, para acallar a los refractarios. Baste un ejemplo para convencerse de ello. Hervé Bourges, personaje de gran poder en dichos medios, tomó dos decisiones en 1996. La primera, otorgar a la radio de los inmigrantes islámicos de Île-de-France una "alta frecuencia" preferencial. La segunda, negar la autorización, en la misma Île-de-France a la "Radio del Sagrado Corazón". El motivo fue que esta

radio "era básicamente católica y francesa y, por este hecho, poco susceptible de responder a las necesidades de un vasto público local".

Nos impresiona la humildad intelectual de Jean Dumont. A pesar de ser francés, enamorado de su Patria, se muestra tan objetivo denunciando las felonías de Francia al tiempo que exaltando a la vilipendiada España, ambas cosas sistemáticamente silenciada por la bibliografía "oficial" francesa. No pocos son los que piensan que la defección de Francia comienza con la Revolución de 1789. El A. nos muestra fehacientemente que no es así. Los males venían de más lejos. Nosotros amamos la Francia se San Luis, y de Godofredo de Bouillon, heredera legítima de aquella primogénita de la Iglesia, la primera nación de la Cristiandad. Pero con la misma intensidad aborrecemos la Francia infiel a sus orígenes, que tanto mal se ha hecho a sí misma, a Europa, y a nosotros. Por otro lado, al acabar de leer este libro tan "políticamente incorrecto", nos sentimos nuevamente orgullosos de ser católicos e hijos de España.

P. Alfredo Sáenz

JEAN DE VIGUERIE, *Itinéraire d'un historien. Études sur une crise de l'intelligence (siglos XVIII y XIX)*, Dominique Martin Morin, Bouère (France) 2000, 282 pgs.

No hace mucho nos hemos ocupado de otro espléndido libro del mismo autor, *Les deux patries*. Ahora acabamos de recibir gentilmente de sus manos la presente obra. De Viguerie es historiador, y este libro trata sobre el itinerario de su vida como profesor e investigador. Se incluye en él diez estudios publicado entre 1981 y 1994 en diversas revistas y obras colectivas.

Su pensamiento, católico y tradicionalista, no pudo dejar de sacudir el ambiente universitario donde se movió. Un ambiente donde se ha resuelto expulsar de la historia la grandeza y la santidad, según aquello de Péguy: "Ellos necesitan que no hayan héroes y santos. La grandeza misma es lo que los hiere". Algo dramático, por cierto, ya que cuando la enseñanza prescinde de los hombres grandes por su virtud o por su heroísmo, comienza la agonía del hombre común.

El A. ha debido abrirse camino entre dos versiones de la historia. La oficial, ante todo, que es la predominante. Según ella, hay un solo dogma, que es el del progreso de la humanidad gracias a las Luces. A esta ley todos deben someterse: los que presiden concursos o tesis, los comités de redacción de las revistas, los que dirigen colecciones de libros. Los márgenes que se dejan a los posibles disidentes es mínimo. De Viguerie los ha franqueado con éxito. Es claro que dicha "desviación" no podía ser bien vista, sobre todo porque su disidencia no era política sino metafísica.

De Viguerie notó que su ideario no caía bien. No podía ser de otra manera. Una densa capa de silencio se cernía sobre su obra. Él esperaba respuestas e incluso iracundas protestas. Nada de ello sucedió. Como si nadie lo hubiese leído. Y a lo mejor era así. No sólo por las molestias provocadas sino también porque en Francia, como entre nosotros, los estudiantes cada vez leen menos, y los mismos profesores, urgidos por reuniones, tienen cada vez menos tiempo. Tratábase, posiblemente, de aquella famosa "conspiración del silencio", de que tanto se ha hablado.

De entre las críticas que recibió, la primera fue por haberse apartado del dogma oficial de los historiadores franceses: el del progreso indefinido hacia las Luces. La segunda, porque en sus escritos establecía una estrecha relación entre la filosofía de las Luces y la Revolución francesa. Ni Voltaire ni Diderot, le dijeron, ni muchos de sus discípulos habrían aceptado la idea del terror de 1793-1794. Es fácil responder que tampoco Marx

habría aceptado la idea del Gulag. Pero en ambos casos la continuidad fue lógica. A las causas se seguían los efectos, aun los más crueles.

Faltaba una tercera crítica –desde la otra versión de la historia–, y ésta vendría inesperadamente de los historiadores llamados de derecha. Ellos atacaban fuertemente a la República y defendían a los Reyes. Los Reyes eran los buenos de la película; la República y la Revolución, los malos. Precisamente en uno de los diez estudios que componen la presente obra, se habla de la figura de Luis XVI mostrándose cómo, al compartir algunas ideas revolucionarias, no pudo oponerse adecuadamente a la Revolución. Afirmar semejante cosa pareció poco menos que una blasfemia. ¿Luis XVI proclive a las ideas de la Revolución? ¡De Viguerie insulta la memoria de un rey mártir, del rey santo! Un señor venerable le dijo: "¡Usted ha guillotinado a Luis XVI por segunda vez!". Sin embargo las cosas fueron así. Demuestra el A. cómo algunos de los discursos que el rey pronunciara en 1791 dependían del ideario de revolucionarios moderados. En ellos se habla de una monarquía fuerte, pero de inspiración revolucionaria, que hace suya la divisa de los derechos del hombre. Eran las ideas de los filósofos de las Luces, algunos de los cuales hubieran querido hacer de Luis XVI una especie de monarca "esclarecido". Le aconsejaban profesar su fe en los principios de la Revolución, única manera de recuperar popularidad. Sea lo que fuere, el rey no estuvo por cierto a la altura de las terribles circunstancias.

El listado de los capítulos del presente libro permitirá a nuestros lectores abarcar mejor su contenido. Todos ellos se relacionan con la historia de las ideas en la época moderna y contemporánea –el cartesianismo, el empirismo, el sensualismo y el materialismo– y más precisamente con la influencia de tales ideas sobre la historia. Los diez estudios ilustran aspectos diversos de dicha influencia y la revolución que de ellos resultó en la manera de vivir y pensar. Revolución en la educación y en los estudios, revolución en el pensamiento político y en la manera de gobernar, revolución de las relaciones entre los hombre y entre los pueblos, revolución incluso hasta en la vida religiosa. He aquí los títulos: 1. Algunas reflexiones críticas a propósito del libro de Paul Hazard, "La crisis de la conciencia europa". 2. En los orígenes del liberalismo: los preliberales franceses. 3. La revocación del edicto de Nantes. 4. ¿Hay una crisis de observancia regular entre 1660 y 1715? 5. El movimiento de las ideas pedagógicas en los siglos XVII y XVIII. 6. La tolerancia en la era de las Luces. 7. Las Luces y los pueblos. 8. Las ideas políticas de Luis XVI. 9. Los estudios eclesiásticos en Francia en los siglos XVIII y XIX. 10. Algunas observaciones sobre ciertas orientaciones de la historia religiosa en los años 1950-1980.

De estos diez capítulos hemos gozado especialmente con el tercero, acerca de "Los preliberales franceses". También con el que trata de "los estudios eclesiásticos en Francia en los siglos XVIII y XIX", donde se demuestra cómo la enseñanza de la teología en los años prerrevolucionarios, mellada por el espíritu cartesiano, no fue capaz de preparar sacerdotes aptos para resistir la ideología de las Luces y de la Revolución.

Pero el capítulo que más nos interesó fue el relacionado con el ideario de Luis XVI, a que acabamos de referirnos. El A. piensa que este rey tuvo una enorme influencia en el desarrollo de los acontecimientos, sea por lo que hizo como por lo que dejó de hacer. Sobre todo en el período en que fue el rey de la Revolución, es decir, después de la transformación de los estados generales en Asamblea nacional, de 1789 a 1792. Durante esos años expresó varias veces ideas que pueden ser calificadas de democráticas. Ya no hablaba de la corona, ni de su pueblo, sino de la soberanía nacional. Frente a la Asamblea se declaró "representante del Pueblo". Según la Constitución de

1791, el rey poseía el derecho de veto suspensivo. Cuando lo usó tardíamente, ya era inútil. Claro que nunca sabremos del todo si se vio obligado a obrar así. Según sus palabras lo hizo por docilidad a la voluntad de la Nación y el deseo de conservar "la tranquilidad pública". Sería injusto, afirma el A., llamarlo rey demócrata, pero lo que sí parece claro es que no se opuso frontalmente a la Revolución que se iniciaba, sino que se adaptó demasiado fácilmente a ella, aceptando sin mayor repugnancia la idea de ser un rey constitucional.

En fin, si bien este libro se refiere a sucesos internos de Francia, pensamos que ellos nos atañen, por la enorme influencia que dicha nación ha ejercido siempre sobre la nuestra. Lo que más nos ha interesado es su juicio no tan benévolo sobre la corona borbónica. En otra recensión que hemos preparado para este mismo número de la revista acerca de un libro de J. Dumont sobre Lepanto, hemos señalado apreciaciones semejantes, que honran a ambos autores. Porque muestran sin duda una gran honestidad y valentía al animarse a declarar, sin dejar de amar a Francia, la falsedad de la distinción que muchos establecen entre buenos y malos: buenos fueron los Reyes, malos los revolucionarios. Ello no es exacto. Hubo, por cierto, grandes reyes de Francia –San Luis sería suficiente para afirmarlo–, pero también los hubo inficionados por el espíritu de la modernidad. Recomendamos, pues, la lectura de este libro, que revela la inteligencia penetrante de su esclarecido autor.

P. ALFREDO SÁENZ

INÉS DE CASSAGNE, *Camus íntimo*, Corcel, Buenos Aires 2000, 124 pgs.

Cuando en 1994 apareció en París *Le Premier Homme*, y a fines del mismo año, en Barcelona, la versión española, publicada por la editorial Tusquets, y su repercusión en los medios culturales argentinos, en el Centro de Literatura francesa "Angel J. Battistessa", de la Universidad Católica Argentina, pensamos que este acontecimiento literario constituía una buena oportunidad para iniciar las actividades del Centro recientemente creado. No tuvimos que buscar mucho para encontrar quien pudiera corresponder a este propósito, ya que en la cátedra de Literatura Francesa, del segundo año de la carrera de Letras, no sólo contamos con una especialista sino con una enamorada de la obra y la persona de Albert Camus. Así Inés de Cassagne dictó un cursillo abierto sobre el itinerario de Camus a propósito de *El Primer hombre*. La idea era publicar inmediatamente el fruto del curso, pero dificultades frecuentes en nuestros medios universitarios diluyeron este propósito y recién ahora se presenta a los lectores este libro, que sigue en general el desarrollo de esas clases. Antes era la palabra oral con la emoción que ella encierra. Ahora es la precisión de la palabra escrita.

No busquemos aquí el análisis exhaustivo de un tema particular, como en otros trabajos de Inés de Cassagne, sino que es una guía conductora para acercarse al autor, muy útil para quienes no lo conocen o lo conocen poco, o para aquellos que conociéndolo en forma desarticulada quieren centrarse en el derrotero que siguió Camus desde sus comienzos literarios hasta el momento en que un accidente no sólo cortó su vida sino una evolución que no sabemos hasta qué punto se elevaría.

Así como el libro –aunque no acabadamente elaborado por su autor– aclara y nos explica el porqué de una personalidad tan rica y aparentemente contradictoria de argelino-francés, Inés va ejemplificando las correspondencias entre lo que presenta *Le Premier homme* con fragmentos extraídos de obras anteriores, desde los primeros ensayos, como *L'envers et l'endroit* (*El revés y el derecho*). o sus novelas, especialmente *L'Etranger* (*El*

extranjero), sus *Cahiers* y la correspondencia con sus más íntimos.

Pero no se conforma con confrontar textos sino que, compenetrada con el pensamiento de Camus, consigue trascender los hechos biográficos –reales o novelados– para darle la significación que seguramente estaba consciente o subconsciente en el autor francés. Así especialmente la trascendencia que da al nacimiento de este niño, protagonista de la novela, en su semejanza con el nacimiento de Cristo en medio de la pobreza, pero donde se hacen patentes el misterio y el milagro de la vida. Donde están presentes el cielo y la tierra. Los pobres y ricos en amor. Dos o más razas pero un solo hecho humano. Si bien a este episodio le dedica más atención que a otros, hay que tener en cuenta que posiblemente sea éste uno de los capítulos más propiamente de Camus y de este hecho se sucederán, aunque no presentadas en orden cronológico, las experiencias vividas por Jacques.

Es muy significativo el capítulo con que Inés inicia el libro, así como lo hizo en el curso. De obras anteriores extrae el sentido que Camus tiene de la novela, ya que no sólo fue muy creador sino también un teorizador del hecho literario. Reflexiona sobre la idea central de la "unidad de intención" y rastrea en los conceptos vertidos en *L'homme révolté* y adecuadamente explica el sentido de *"révolte"* en Camus, no como rebeldía sino en su sentido etimológico de "darse vuelta", "dar la cara", tratando de alcanzar algo esencial del ser humano.

Inés destaca constantemente cierto sentido cuasi panteísta de la presencia de lo sagrado en la naturaleza. Esa naturaleza que, como hombre mediterráneo y especialmente argelino, Camus sintió tan visceralmente fuerte. El mar como generador de vida; y para darle un sentido más maternal usa la forma del español antiguo –la mar– cuando se refiere a "su autor", pero usa la forma actual –el mar– cuando son sus palabras de crítica.

Pero esa visión cuasi religiosa de la naturaleza no pudo conformar a Albert Camus, ávido de perfección. Esto lo analiza muy bien Inés al presentar la nostalgia de Dios que hubo en este autor. Para Camus el Primer hombre es el que no tiene patria ni Fe. Todo *"pied noir"* es un primer hombre porque no tiene arraigo. No tiene tierra. El testimonio de su compañero Didier le hace entrever una realidad que estaba buscando: las raíces en una tradición nacional y religiosa que hubieran dado sentido a la muerte de su padre en la guerra del 14. Que le hubiera hecho comprender que su padre no era los restos que fue a visitar –para dar gusto a su madre– en el cementerio de los muertos en la batalla del Marne. Hubiera comprendido, como le decía su compañero, que su padre había muerto por su patria. Pero sobre todo es importante que Camus hubiera sabido que tenía un Padre que personalmente lo amaba desde siempre.

Y esa búsqueda no sólo de sus raíces sino más profundamente de la esencia humana que Jacques Cornery-Albert Camus intenta desde Francia a Argelia, Inés la compara con la de Telémaco que tampoco conoció a su padre y que necesitó conocerlo aunque circulaban noticias de que estaba muerto. Henri Cornery, aunque realmente muerto, legó a su hijo el sentido de los límites que impone la justicia a un hombre. A un verdadero hombre. Ideal por el que luchó Albert Camus en su vida y con sus obras.

Le Premier homme tal cual nos ha llegado, corrobora y explica el itinerario espiritual de Camus. Si su autor hubiera corregido todo el manuscrito hallado en el accidente, ¿hubiera corregido sólo el estilo o tal vez hubiera dado un vuelco al final? Esa añoranza de Dios que Inés tanbién destaca nos hace pensar que a lo mejor Dios hubiera estado presente en las últimas páginas del libro y entonces Albert Camus no sería un Premier Homme.

PAULETTE RACHOU

ISRAEL SHAHAK, *Histoire juive, Religion juive. Le poids de trois millénaires (Historia judía, Religión judía. El peso de tres milenios),* La Vieille Taupe, Paris, 1996, 230 pgs.

Éste es un libro cuya lectura sin duda provocará apasionadas controversias, por la inusual dureza de las afirmaciones y juicios emitidos a través de sus páginas, contrarios a las ideas generalmente difundidas, pero merecedores de respetuosa consideración, dado que provienen de un judío auténtico, con gran conocimiento de las fuentes y una trayectoria personal y política insospechablemente comprometida con la cultura, la política y la identidad del pueblo de Israel.

Israel Shahak nació en Varsovia, Polonia, en 1933. Durante la 2ª guerra mundial vivía en el ghetto de esa ciudad, pero fue llevado al campo de concentración de Poniatowo, en su país natal y, hacia el fin del conflicto, al de Bergen-Belsen, Alemania.

Terminada la guerra, emigró a Palestina en 1945; estudió química orgánica en la Universidad Hebrea de Jerusalén, doctorándose en 1961. Realizó luego estudios de su especialidad en EE.UU. y volvió a Israel para ejercer la docencia. Además de la química se interesó por la historia y la religión judía y publicó diversos artículos sobre la política israelí. En 1970 fue elegido presidente de la Liga Israelí por los Derechos Civiles y Humanos.

En su libro *Historia Judía, Religión Judía* describe la influencia que ejercen sobre el actual Estado de Israel los grupos religiosos ortodoxos con ideas racistas, xenófobas y totalitarias respecto de los no-judíos, justificándose en lo que denominan la "ideología judía clásica". Este "judaísmo clásico o rabínico", explica Shahak, establecido por los escritos del Talmud, tiene en sus raíces influencia platónica y está construído a imagen de Esparta [1].

Para comprender la idea de Israel como "Estado judío" resulta útil conocer la definición oficial del adjetivo "judío", la que revelaría si se postula alguna diferencia esencial entre dicho Estado y los demás. Según el derecho israelí [2], una persona es considerada "judía" cuando su madre, su abuela, su bisabuela y su tatarabuela fueron de confesión judía, o cuando esta persona se convierte al judaísmo de manera satisfactoria para las autoridades israelíes. Las principales consecuencias civiles de tal identidad son: el derecho de residencia, el derecho al trabajo y la igualdad frente a la ley. El 92% del territorio de Israel es propiedad del Estado y lo administra la *Autoridad de Tierras de Israel*, según reglamentos fijados por la *Fundación Nacional Judía* (FNJ), filial de la Organización Sionista Mundial [3]. Estos reglamentos prohiben a los no-judíos el derecho a residir, abrir comercios y, con frecuencia, a trabajar. Además los ciudadanos no judíos reciben por ley un trato diferente, discriminación encubierta, según el autor, por numerosas leyes que evitan emplear explícitamente las palabras "judío" y "no-judío". Sí lo hace en cambio, la llamada Ley del Retorno: gracias a ella, las personas reconocidas oficialmente como judías pueden entrar y establecerse en Israel y recibir de inmediato un certificado de inmigración, que les otorga la ciudadanía y otras ventajas financieras por el solo hecho de haber regresado a la patria. A esa norma se remiten de continuo distintas leyes israelíes en frases como las siguientes: "toda persona, pudiendo inmigrar conforme a la ley del Retorno"; "toda persona no habilitada a inmigrar según la ley del Retorno". De este modo, se brinda a unos las ventajas sistemáticamente negadas a otros.

1 Israel Shahak, *Histoire juive...*, pp.38 y 52.

2 Ibidem, p.24.

3 El Sionismo es un movimiento político y religioso surgido en el siglo XIX, originariamente con el fin de establecer un Estado judío en Palestina.

La ideología de la Redención de la Tierra y el expansionismo israelí

Israel propaga entre sus ciudadanos la idea de "redención de la tierra": es tierra "redimida" (salvada) la de propietario "judío", ya sea un particular, la FNJ o el Estado. Las pertenecientes a no-judíos se consideran "no redimidas" (es decir, cautivas u ocupadas) [4]. Esta ideología de exclusión apunta, entre otras cosas, a la "judaización de Galilea", motivando financieramente a los judíos para que se establezcan allí. El autor se pregunta cual sería la reacción de los judíos norteamericanos ante un plan de "cristianización de Nueva York" o, al menos, de Brooklyn [5].

Respecto a la expansión de Israel, Shahak analiza dos perspectivas [6]: una, de acuerdo con la "ideología judía", regulada principalmente por los religiosos; la otra, referida a proyectos imperialistas laicos.

Según la primera, los territorios gobernados en la antigüedad por los soberanos judíos y prometidos por Dios al pueblo de Israel en la Biblia, deben volver a ser parte del moderno Estado judío, de acuerdo con la interpretación rabínica del Talmud. Estos territorios abarcarían: hacia el sur del actual Israel, todo el Sinaí y una parte del bajo Egipto hasta los alrededores de El Cairo; al este, toda Jordania, gran parte de Arabia Saudita, Kuwait y parte del sudoeste de Irak, atravesado por el Éufrates; al norte, toda Siria, el Líbano y una vasta región de Turquía (hasta el lago de Van); al oeste, Chipre. Las objeciones para adquirir dichas fronteras mediante la guerra son de orden puramente pragmático: Israel, actualmente, sería demasiado débil para apoderarse de todas esas tierras y se perderían muchas vidas "judías" durante la conquista.

La segunda postura, basada exclusivamente en principios estratégicos y expansionistas, propone la intervención israelí fuera de las actuales fronteras para asegurar el control de los países árabes y musulmanes que rodean a Israel, garantizando además la estabilidad de Medio Oriente a favor de los países industrializados que necesitan imperiosamente el petróleo árabe.

Esta voluntad expansionista, opina I.S., es un peligro no sólo para el propio pueblo de Israel, sino también para el resto de los judíos de la diáspora y para los demás pueblos, próximos y lejanos, de la región, pero se sostiene gracias a la influencia del Estado de Israel sobre los dirigentes norteamericanos y a la amenaza de utilizar sus armas nucleares [7].

Prejuicios y tergiversación

Los judíos se autodenominan una "nación religiosa", porque los preceptos religiosos de la *Torah* rigen hasta los más mínimos detalles de su vida cotidiana. Sin embargo, según I.S., el cumplimiento de estas reglas ha implicado una pesada carga para la sociedad judía, especialmente en los siglos XVIII y XIX, debido a la prohibiciones relacionadas con el estudio de lenguas extranjeras, geografía, historia e inclusive matemáticas y ciencias [8]. Esto refutaría la creencia general acerca del "amor al conocimiento" por parte de los judíos, ya que casi todos sus estudios sobre la propia identidad, en particular los de los últimos siglos, se habrían caracterizado por un factor común: "una hostilidad manifiesta contra la búsqueda de la verdad" y por estar dirigidos contra "un enemigo exterior, careciendo totalmente de un debate interno" [9].

El *Talmud*, sobre cuyos orígenes el autor se explaya más adelante, presenta pasajes notoriamente hostiles a los no judíos en general y a los cristianos en particular, atacando

4 Israel Shahak, *Histoire juive...*, p.29.
5 Ibidem, p.30.
6 Ibidem, p.32.
7 Ibidem, p.21.
8 Ibidem, p.50.
9 Ibidem, p.56.

sobre todo la figura de Jesucristo, actitud que habría generado a lo largo de la historia reacciones más o menos violentas de muchos pueblos [10]. Para protegerse de ellas, los judíos generaron "mecanismos de defensa", como la adaptación o el cambio de ciertos vocablos o pasajes particularmente injuriosos, en función de los gobiernos no judíos de turno. En tierras islámicas, por ejemplo, se reemplazaba "idólatra" o "pagano" por "cananeo" o "samaritano"; bajo el domino de los Zares rusos, en cambio, se empleaba "árabe", "musulmán" o "egipcio". Esta clase de traducciones de acuerdo al "consumidor" también se habría aplicado a otros escritos, por ejemplo a ciertos pasajes particularmente racistas del *Libro de la sabiduría* y de la *Guía de los infieles*, ambos escritos por Maimónides[11].

Sin embargo hoy en día ciertos grupos del judaísmo, como el movimiento Habadista que es una ramificación del Hasidismo, ni siquiera tendrían el tacto de "adaptar" sus escritos, como lo demostraría el principal libro de dicho movimiento, la *Hatanya*, donde se declara lisa y llanamente la supuesta condición de "criaturas de Satán" de todos los no judíos[12].

Ortodoxia e interpretación

I.S. considera errónea la creencia generalizada de que la religión judía es y ha sido siempre monoteísta. La degradación del monoteísmo del Antiguo Testamento, donde Yahvé era el único Dios, comenzó en los siglos XII y XIII con el desarrollo de la mística judía, la *Kabala*: hacia fines del siglo XVI casi todos los centros del judaísmo se habían tornado "cabalistas". La *Kabala* es una doctrina esotérica, según la cual no existiría un solo Dios que domina el universo, sino muchos entes divinos que habrían nacido de una "Causa Primaria": primero, un dios masculino o "padre": luego una divinidad femenina o "madre"; de la unión de estos habrían surgido el "hijo" o "Santo Bienaventurado" y la "hija", "dama", "reina" o "Shekhinah". Estos jóvenes dioses deberían haberse unido, pero todo se complicó con la intervención de Satán que habría logrado desbaratar los planes de la "Causa Primaria", impidiendo la unión de los jóvenes dioses. El pueblo judío, entonces, habría sido creado para reparar esta falencia por medio de sus plegarias y actos religiosos[13].

Señala también I.S. que otra idea falsa y muy difundida, especialmente entre los cristianos, es la de considerar al judaísmo como una "religión bíblica", donde el Antiguo Testamento tendría una autoridad tan importante para los judíos como la Biblia en su conjunto para los cristianos. Por el contrario, la interpretación de los textos sagrados está rígidamente fijada por el Talmud y no por el Antiguo Testamento y, de hecho, la mayor parte de los escritos bíblicos relacionados con los actos y deberes religiosos son interpretados por el Talmud en un sentido completamente distinto o a veces contrario al literal [14].

La fuente de autoridad para todas las prácticas del judaísmo clásico (y el ortodoxo actual) y la base determinante de su estructura legislativa sería entonces el Talmud, más precisamente el "Talmud babilonio", ya que el "Talmud palestino" o "de Jerusalén" tiene sólo una autoridad secundaria. Básicamente el Talmud se compone de dos partes: la *Mishnah* –código de leyes en seis volúmenes divididos cada uno en varios tratados– redactada alrededor del año 200 a partir de un cuerpo jurídico mucho más vasto y principalmente oral acumulado a través de los dos siglos anteriores. La segunda parte, llamada *Guemarah*, es un voluminoso conjunto de explicaciones y comentarios sobre la *Mishnah*. Hay dos *Guemarah*:

10 Ibidem, pp.53 ss.
11 Ibidem, pp.61 ss.
12 Ibidem, p.65.

13 Ibidem, pp.75 ss.
14 Ibidem, p.81.

una fue compuesta en la Mesopotamia entre los años 200 y 500 d.C. y la otra en Palestina hacia la misma época. Solamente el Talmud babilonio, esto es la *Mishnah* más la *Guemarah* mesopotámica, más abundante y mejor organizado que el palestino, es considerado como fuente definitiva e indiscutible de autoridad [15].

La interpretación talmúdica, a diferencia de la bíblica, se basa únicamente en el sentido literal del texto. Eso habría hecho casi imposible el cumplimiento de todas sus leyes por parte de la clase dirigente (los rabinos y los ricos) durante el predominio del judaísmo clásico. Por eso se habría elaborado un sistema de dispensas que respetaría escrupulosamente el texto de la ley, pero al mismo tiempo violaría, con fines de lucro, su espíritu e intención. Tales dispensas están relacionadas especialmente con la prohibición del préstamo a interés, la interdicción del trabajo durante el año sabático, el veto a la mezcla de semillas y la inhibición del trabajo durante los días sábados. Shahak señala que este espíritu lucrativo no caracterizó al judaismo durante toda su historia y que, por otra parte, el Talmud fue escrito para sociedades fundamentalmente agrícolas, circunscriptas a una época y a dos regiones definidas y, por lo tanto, muy diferentes a la sociedad del judaísmo clásico [16].

El peso de la historia

Tanto la sociedad como la ideología judía habrían ido cambiando a través del tiempo, en un proceso donde se podrían distinguir cuatro grandes fases:

La época de los antiguos reinos de Israel hasta la destrucción del primer Templo (587 a.C.) y el exilio en Babilonia. Socialmente estos reinos no diferían mucho de otros reinos vecinos de Palestina y Siria; por el contrario, la afinidad también se extendía a los cultos religiosos practicados por la mayoría de la población. Las ideas que más adelante se volverían características del judaísmo, especialmente el segregacionismo étnico y el exclusivismo monoteísta, solo eran mantenidas en ciertos círculos de sacerdotes y profetas.

La fase de los dos centros, Palestina y la Mesopotamia, desde el retorno de Babilonia (537 a.C.) hasta alrededor del año 500 d.C., donde hubo dos sociedades judías autónomas principalmente agrícolas, a las cuales les fue impuesta la religión judía, elaborada por un reservado grupo de escribas y sacerdotes, gracias a la fuerza y la autoridad del imperio persa. [17] En ambos centros se mantuvo la autonomía judía, siempre amparada bajo el *establishment* persa, de manera más o menos constante, a pesar de algunas “interferencias” como las ideas helenísticas adoptadas por la aristocracia religiosa entre los años 300 y 166 a.C. o la división entre fariseos y saduceos en el 140 a.C.

La tercera etapa, la del judaísmo clásico o rabínico, algunas de cuyas características ya se han analizado, se extendió desde antes del año 800 hasta fines del siglo XVIII.

La fase moderna, marcada por la disolución de la rígida comunidad judía y de su poder, y por las tentativas de varios grupos, como el sionismo, de instaurarla nuevamente. Comienza en los Países Bajos en el siglo XVII, en Francia y Austria en el siglo XVIII, en el resto de los países europeos en el siglo XIX, y en algunos países musulmanes en el siglo XX [18].

15 Ibidem, p.87.

16 Israel Shahak, Histoire juive – Religion juive. Le poids de trois millénaires. La Vieille Taupe, Paris, 1996, pag.104.

17 Las relaciones entre el imperio persa y los judíos fueron excelentes, sin duda porque fue el rey persa Ciro, vencedor de los caldeos, quien liberó a los judíos de la esclavitud de Babilonia. Ciro es el único hombre, aparte de Jesucristo, al que la Biblia denomina ungido de Dios. Ver Isaías 45.

18 Israel Shahak, *Histoire juive...*, p.110.

Entre la segunda y la tercera etapa transcurren varios siglos de los cuales ha llegado escasa información sobre la sociedad judía, pero es sabido que luego, bajo el judaísmo clásico, se abandonó la agricultura, que en la etapa anterior había desempeñado un papel fundamental. Al mismo tiempo surgió una alianza entre los dirigentes judíos y los nobles gentiles, quienes les otorgaron a aquellos plenos poderes para gobernar al resto de su pueblo, de manera análoga a lo sucedido bajo el imperio persa. I.S. señala también como característica de este período la acérrima oposición de la sociedad judía contra los no judíos, exceptuados el rey, los nobles y los altos miembros del clero, quienes los protegían frente a las persecuciones provenientes de las clases más oprimidas y pobres, compuestas principalmente por campesinos [19].

Al finalizar el período del judaísmo *clásico*, sus ideas habrían sido retomadas por el judaísmo que hoy se denomina *ortodoxo* [20].

El antisemitismo moderno y la respuesta sionista

Con la instauración de los estados modernos, dominados principalmente por las ideas de la revolución francesa, aparece un nuevo tipo de persecución entre los siglos XVIII y XX, diferente a las sufridas en la época del judaísmo clásico: éstas no habían surgido de abstractas ideas racistas, sino por una reacción popular entre cristianos y musulmanes contra la opresión económica y financiera atribuida a los judíos. El nuevo, moderno antisemitismo, en cambio, se originó y desarrollló en estrecha relación con el concepto equívoco de "raza" judía. Fue justamente la Iglesia Católica la que se opuso a esta doctrina del racismo antisemita [21].

Tales persecuciones serían el argumento principal usado por los apologistas de la religión judía y los sionistas en sus luchas contra los gentiles. Pero el sionismo, según Shahak, arrastra una contradicción desde sus comienzos, ya que a pesar de promover la reacción contra el antisemitismo, se habría aliado y relacionado con él en reiteradas ocasiones: nuestro autor menciona como ejemplos los casos de Herzl y Plehve, el ministro del zar Nicolás II, las amistades francesas de Ben-Gurion y, más curioso que ninguno, el beneplácito de ciertos dirigentes sionistas por la llegada de Hitler al poder [22].

Judíos y Gentiles

Como se explicó antes, la *Halakhah*, el sistema de leyes del judaísmo clásico practicado por casi todos los judíos desde el siglo IX hasta fines del XVIII y mantenido hasta nuestros días bajo la forma del judaísmo ortodoxo, se basa en el Talmud de Babilonia. Shahak analiza sus puntos más importantes y hace afirmaciones sorprendentes. Según la *Halakhah* existen tres pecados totalmente abominables: el asesinato, el adulterio y la idolatría. Los tribunales seculares judíos penan a todo aquel que mate a un judío, pero si un judío es el causante indirecto de la muerte de otro judío, no corresponde a los hombres juzgarlo, sino a Dios ya que es un pecado contra la ley del Cielo. En cambio, según la *Halakhah* un judío no puede ser juzgado por la muerte de un gentil ya que este constituye también, por el hecho de serlo, un pecado contra la ley del Cielo y solo a Dios le corresponde juzgarlo. Se prohibe provocar indirectamente la muerte de un gentil sólo en el caso de ser previsible el riesgo de una respuesta hostil hacia los judíos [23].

Es un deber supremo salvar la vida de un judío, pero a la de un gentil, el Talmud y varios de sus comenta-

19 Ibidem, pp.117 ss.
20 Ibidem, pp.111 y 155.
21 Ibidem, p.139.
22 Ibidem, p.147.
23 Ibidem, pp.157 ss.

ristas, como Maimónides, aconsejan no salvarla, a menos que haya peligro de represalias [24].

El testimonio de un gentil frente a un tribunal judío no tiene ningún valor, ya que según la *Halakhah* un gentil no puede responder sino con una mentira a la pregunta directa de un judío [25].

En cuanto al odio del judaísmo hacia el cristianismo, Shahak consigna que proviene de dos fuentes principales, además de las persecuciones: la primera estaría en la persona misma de Cristo, ya que según el Talmud Jesús fue condenado y ejecutado por un tribunal rabínico auténtico, a causa de ser idólatra e incitar a la idolatría y a la brujería; la segunda sería de índole teológica: considerarían al cristianismo como una de las religiones idólatras, por sus dogmas de la Trinidad y la Encarnación [26].

Conclusión

Según el autor comentado, la influencia del judaísmo clásico se manifestaría hoy tanto en la acción de los judíos ortodoxos como en la de los sionistas: esta perspectiva condicionaría la política de Estado de Israel hasta llevarlo a tomar decisiones contrarias a los intereses puramente estratégicos del país. El peso de semejante ideología no sería percibido por los gobiernos extranjeros (la presión de los judíos de la diáspora, especialmente en EEUU, favorecería tal desconocimiento) y por eso se equivocarían frecuentemente en sus relaciones políticas con Israel [27].

Como dije al comenzar esta reseña, las afirmaciones de Shahak seguramente resultarán polémicas y hasta escandalosas, pero dada su doble condición de judío y de universitario seriamente versado en la historia de su pueblo, la lectura desapasionada de su libro sin duda puede aportarnos perspectivas nuevas y distintas para profundizar –desechando de plano simplificaciones ideológicas y prejuicios raciales– la problemática de ese complejo misterio religioso, histórico y humano que es el judaísmo y el pueblo de Israel.

OCTAVIO A SEQUEIROS

24 Ibidem, p.166.
25 Ibidem, p.182.
26 Ibidem, pp.199 ss.
27 Israel Shahak, *Histoire juive...*, pp.203 ss.

MONS. JOSÉ BONET ALCÓN, *¡Gracias! La religión en mi vida*, Lumen, Buenos Aires, 2000, 218 pgs.

En este libro, que podría llamarse "entrevista a sí mismo", este sacerdote, discípulo y heredero del espíritu del P. Luis María Etcheverry Boneo, entona, en ocasión del año jubilar, un "prefacio existencial" haciendo el recuento de los motivos que tiene para dar gracias a Dios. El lector creyente no podrá menos que congozarse, alabar y agradecer junto con el autor, por lo que el Señor obra en la Iglesia, de lo cual es prueba lo obrado en él. En este caso dándole una vida sacerdotal como la que se espeja en estas páginas: *Verdaderamente es digno y justo, equitativo y saludable darte gracias....*

En palabras de su autor: "Este libro pretende ser una modesta acción de gracias en el año jubilar". Lo escribe con un doble fin: "objetivar una acción de gracias a Dios" y "mostrar una valoración muy positiva de la vida cristiana y la vocación sacerdotal, con aquéllo que tengo más a mano que es mi propia vida. Pero también, mucho más todavía con la vinculación que Dios me regaló con un sacerdote, el P. Luis María Etcheverry Boneo [...] Todo esto implica una valoración positiva de la Iglesia, que engloba todo lo anterior". El carácter de alguna manera apologético de esta segunda finalidad la expresa así: "este testimonio constituirá al menos un granito de arena frente a la persecución religiosa «de guante blanco» que

tiene lugar desde los grandes centros del poder cultural y se la percibe apareciendo, a veces abiertamente, a veces con diversas máscaras, disfraces, y no poca hipocresía, doblez, disimulo, etc." (p.9). Aunque la intención del autor no es pretender ser "un minimísimo David contra un maximísimo Goliat" (p.9) y de que piensa que "este librito no será un best seller, ni siquiera un modesto o mediano éxito editorial" (p.7), las repercusiones y los frutos de una obra así, están en mano del Señor. Y esta reseña quisiera contribuir a desmentir esas convicciones del autor. La Obra de Dios merece ser proclamada, conocida y admirada. Merece, en una palabra, ser un *best seller*, en la ciudad del gozo de la caridad, aún cuando lo ignore, porque le da grima, la civilización de la acedia.

La obra consta de tres partes. La primera es una memoria biográfica. Nacido en España en 1930, su infancia le ha dejado recuerdos de la guerra civil española, en la que fue perseguida su familia y martirizado un tío suyo por parte materna, el Pbro. Vicente Izquierdo Alcón, que fue torturado y fusilado junto con otro sacerdote el 18 de agosto de 1936. En los ocultos designios de Dios ha de ser ésta una de las fuentes de gracia que explican la fecundidad de la trayectoria sacerdotal de su sobrino. El autor recorre la memoria agradecida de sus años juveniles en la Parroquia, el colegio, la Congregación mariana, la Universidad, donde se graduó de Abogado, el Centro Escolar y Mercantil, las milicias universitarias, y los apostolados en las chabolas valencianas. Se refleja en estas memorias la pujanza de un catolicismo español anterior a la crisis derivada de la penetración moderna. La Providencia lo trae a la Argentina en años agitados (1954-1955) y se queda aquí fuera de lo previsto. Entra en conocimiento del P. Luis María Etcheverry Boneo y esa es una relación decisiva para toda su vida. Decide su vocación sacerdotal, cursa los estudios de seminario, orienta sus estudios teológicos y su espiritualidad. Se gradúa en Roma y vuelve a la Argentina tres años antes de la muerte del P. Etchevery

La segunda parte del libro resume 35 años de ministerio sacerdotal recorriendo, como fuentes de gozo y gratitud, las distintas actividades y aspectos del ministerio: las misas, las confesiones, la dirección espiritual, la predicación de retiros espirituales, las clases, desde el nivel secundario entre adolescentes, hasta las Facultades de Teología y de Derecho Canónico, pasando por la enseñanza a religiosas y consagradas. El trabajo en la Curia, en los tribunales y en otras dimensiones apostólicas. Cada capítulo contiene no sólo la memoria de lo vivido sino también reflexiones que recogen una madura experiencia sacerdotal y humana. En ese sentido, como ejemplo, parecen especialmente destacables las páginas en que reflexiona sobre el poder de régimen y el gobierno en la Iglesia (pp.155-157).

Es éste el lugar para decir a quien no lo conozca, que Mons. José Bonet Alcón es actualmente Presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional de Apelación, Profesor Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica Argentina, que él contribuyó decisivamente a fundar, miembro del Consejo de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal Argentina y de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico, Moderador General de la Asociación «Cristo Sacerdote», Presidente de la Sociedad Argentina de Cultura y capellán de los Colegios San Pablo y Padre Luis María Etcheverry Boneo.

La tercera parte se presenta como una mirada hacia el futuro que incluye una clara y penetrante visión del presente. Contradiciendo la sensación del cambio vertiginoso que nos avasalla, el autor comprueba: "yo sigo viendo el mismo futuro que hace medio siglo, y no sólo el futuro escatológico, sino también el temporal [...] la realidad histórica, tan vertiginosa en su curso, es mucho más lenta en sus niveles profundos" (p.165). El autor cultiva una mirada esperanzada. No le parece improbable una resurrec-

ción de la cultura cristiana, una nueva síntesis que incluya también relaciones e instituciones sociales cristianizadas; una expansión planetaria de esa cultura convertida además en civilización. Con el Cardenal Daniélou, Mons. Bonet piensa que pensar así no es utópico, que es una esperanza fundada en perspectivas trinitarias, cristológicas y sacramentarias. Con San Pablo y los Papas de los dos últimos siglos, sostiene que hay que *instaurar todas las cosas en Cristo* (p. 168).

Como teólogo y canonista que es, Mons. Bonet considera que para esa instauración ayudaría por un lado elaborar una Teología de las Realidades Terrenas, que tiene mucho de común con la Doctrina Social de la Iglesia. Esta es una propuesta y un proyecto de su maestro el P. Etcheverry. Pero esto no sería suficiente. De hecho, se comprueba que no faltan documentos doctrinales sobre los diversos campos de la vida humana. Sin embargo "quedan campos de la actividad temporal para los que el cristiano está sumido en la confusión y el desconcierto, sobre lo correcto, lo lícito, lo conveniente. Y más que doctrina moral precisaría también una normativa cuasi-jurídica, como la tiene el Derecho Canónico sobre el matrimonio y la educación. [...] Se podría pensar en la elaboración de «otros códigos», de rango menor al existente, que abordaran el campo más general de la cultura y el trabajo [...] el de la tarea profesional, el de la ciencia y la técnica [...] el arte, la salud y el deporte, a veces sacralizado [...] el descanso, la recreación, la diversión, donde también lo jurídico debería poner normas y límites. A todo lo que se agregan los extensos y complicados campos de la política y la economía. ¿Es un disparate pensar que la Iglesia pudiera brindar algún servicio con esos «otros códigos», que estarían a caballo de lo canónico y lo civil?" A favor de esta propuesta, alega el autor que la ley, más allá de que se cumpla o no, tiene, como afirma Aristóteles: "un valor pedagógico antes que normativo" (p.172).

Cuatro ámbitos destaca el autor en esta tercera y última parte, prestándoles particular atención: la familia, la educación, el trabajo y la cultura. Expone el deterioro que la vida cristiana sufre en todos esos ámbitos a consecuencia de la persecución "de guante blanco". Es consciente y proclama con parresía que en esta agresión cultural masiva está en juego el factor demoníaco: "Salta a la vista, vinculando la experiencia de los Tribunales Eclesiásticos, con una mirada rápida sobre [...] los grandes factores de poder cultural, [...] el influjo negativo que ejercen los medios de comunicación social. Ellos van convirtiendo lo antinatural, lo infranatural, en natural. Todo está dominado por el hedonismo, por la búsqueda desenfrenada e insaciable de placer, que se pretende obtener con el más absoluto libertinaje sexual; y, cuando éste no alcanza, con las perversiones psicosexuales. [...] En esta búsqueda desorbitada y casi desesperada de placer, mucha gente, la inmensa mayoría, es víctima de un engaño. [...] En las altas esferas del poder cultural, con o sin su complicidad, hay un tremendo engaño del demonio. Él odia al hombre, quiere hacerle sufrir, tanto en la vida eterna como en la vida temporal. Él ofrece placeres momentáneos, inmediatos, fuentes de grandes sufrimientos futuros [...] El demonio es un sádico más cruel que cualquier hombre sádico [...] y si no fuera por los límites que le pone Dios, la Santísima Virgen, san Miguel Arcángel, el Angel de la Guarda, los santos del Cielo, convertiría la Tierra [...] en un anticipo del infierno" (p.146).

Esta cita es una muestra de la naturalidad refrescante con que Mons. Bonet maneja tópicos recesivos en el discurso católico contemporáneo.

Al comprobar la agresión faraónica contra la familia católica, Mons. Bonet se pregunta si de parte católica no se podría responder con mayor firmeza y cómo: "La voz de la Iglesia es apenas un susurro, que además se trata de acallar; está totalmente tapado por una inmensidad de altopar-

lantes que arrinconan y aplastan la doctrina indicada con otras voces, o vozarrones, otros mensajes, con la más absoluta permisividad moral, hedonismo, libertinaje sexual, promiscuidad, entrecruzamiento de parejas, desorden homosexual, con la carta de ciudadanía que le otorga en todas las formas a todas las aberraciones. [...] el poder cultural maneja los medios y lava el cerebro a los jóvenes; es sin duda el enemigo. Y hace estragos en los adolescentes y en los mismos jóvenes [...] ni la niñez escapa. [...] Cabría preguntarse si serviría de algo tener una actitud más aguerrida frente al enemigo [...] Jesucristo no ocultó su ira como los diplomáticos ¿No falta hoy en la Iglesia algo de esta imitación de Cristo? (p.174) [...] "se podría pensar – sugiere el autor – en ciertos «núcleos de resistencia» espiritual que, con la espada del Espíritu, la Palabra de Dios, buscaran el modo de oponerse a los centros neurálgicos, estratégicos, del «gigantismo cultural», dueño casi absoluto de los espacios de poder, enemigo del matrimonio y la familia" (p.176).

El libro se cierra con un elogio de la Eucaristía como centro de la vida sacerdotal del autor. Y aunque el autor reconoce que en este libro "los dones de Dios en lo personal profundo aparecerán poco. Porque objetivamente son difíciles de asir y plasmar los dones sobrenaturales" (p.8), este último capítulo titulado significativamente, con el verso de la secuencia eucarística de Santo Tomás de Aquino: *Quantum potes tantum aude*, es un desborde de un alma indudablemente favorecida con grandes gracias eucarísticas. Merece que se le aplique, *mutatis mutandis*, el dicho del Señor a Santo Tomás: *"Bene scripsisti de tanto sacramento, Jospehe"*.

Es un libro gozoso y pacífico, como buen fruto de la caridad. Un libro humilde como el *Magnificat*, en donde el glorificado es el Señor, por el reconocimiento de su obra en la propia exigüidad.

Un libro reconfortante. Después de medio siglo donde la noticia predominante era la defección sacerdotal, la desviación moral o doctrinal, la indisciplina o la rebeldía, expuestos con deleite goloso por los medios de la civilización de la acedia, este libro suena como un desagravio. ¡Entonces era que todavía existían sacerdotes como éste, y sin duda tantísimos otros como éste, a los que no se consideraba noticia! Sacerdotes que aún de muros adentro de la Iglesia, no eran ni son mirados por algunos, no digamos ya como modelos, sino simplemente como tipos sacerdotales actuales, todavía posibles, adecuados y por fin, deseables.

Un libro donde se respira un aire refrescante de fe católica tradicional sin complejos por serlo, donde se mantiene la esperanza teologal a pesar de que se percibe con plena lucidez la acción demoníaca que dirige el poderío de los grandes medios del poder cultural; donde el coraje católico busca atrevidamente caminos combativos contra Goliat; donde triunfa el gozo de la caridad sobre el aguijón de la sociedad depresiva; y donde no se ha renunciado, con fe y caridad indómitas, a la esperanza ni a la misión de "instaurar todas las cosas en Cristo".

HORACIO BOJORGE S. J.

LIBROS RECIBIDOS

A.A.V.V., *Historia de la Policía Federal Argentina a las puertas del tercer milenio*, Ed. Policial, Bs. As. 2000, 605 págs.

MIGUEL AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Speiro, Madrid 2000, 238 págs.

INES DE CASSAGNE, *Camus íntimo*, Corcel, Buenos Aires 2000, 121 págs.

ROBERTO DABUSTI, *El amor humano y la familia*, Academia del Plata, 1999, 32 págs.

W. R. DAROS, *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Apis, Rosario 1980, 255 págs.

W. R. DAROS, *La construcción de los conocimientos*, UCEL, Rosario 2000, 290 págs.

JUAN LUIS GALLARDO, *Comparancias y Sucedidos*, Vórtice, Bs. As. 2000, 104 págs

JULIAN MARIAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 139 págs.

ADRIÁN JUAN PELACCHI, *Tratado sobre la Seguridad Pública*, Ed. Policial, Bs. As. 2000, 1082 págs.

CARLOS MARIA ROMERO SOSA, *Cenizas de Muchos Fuegos*, Proa, Bs. As. 2000, 222 págs.

JAMES W. SEDLAK-JORGE SCALA, *Engaño Mortal. Paternidad planificada, familia destruida*, Vórtice, Bs. As. 2000, 178 págs.

CHRISTIAN VIÑA, *Y en el 2000 también*, Buenos Aires 2000, 120 págs.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Abel Costa 261 (1708) Morón, Buenos Aires
Nº 271-273, Agosto-Octubre 2000

CABILDO, C.C. 80 Suc. 7 (1407) Buenos Aires
Nº 10, Año II, 3ª Época, *Corruptos y Dominados*, Septiembre del 2000

CAHIERS, de la Facultà Libre de Philosophie Comparèe, 70, avenue Denfert-Rochereau, 75014 París
Nº 59, juin 2000

CONJECTURA, Revista do centro de filosofia e educaçao, Caixa postal 1352, CEP95001-970, Brasil
Vol. 5, Nº 1, Jan-Jun 2000

CRISTIANDAD, Duran y Bas, 9 2º- 08002 Barcelona, España
Año LVII, Nros. 829-830, *El Secreto de Fátima*

CRISTIANITA, Catalogo delle pubblicazioni disponibili, c.p. 185, I-29100 Piacenza, info@lleanzacattolica.org
Anno XXVI, Nº 273-274, gennaio-febbraio 1998
Anno XXVI, Nº 275-276, marzo-aprile 1998
Anno XXVI, Nº 277, maggio 1998
Anno XXVI, Nº 278, giugno 1998
Anno XXVI, Nº 279-280, luglio-agosto 1998

Anno XXVI, Nº 281, settembre 1998
Anno XXVI, Nº 282, ottobre 1998
Anno XXVI, Nº 283-284, novembre-dicembre 1998
Anno XXVII, Nº 285-286, gennaio-febbraio 1999
Anno XXVII, Nº 287-288, marzo-aprile 1999
Anno XXVII, Nº 289, maggio 1999
Anno XXVII, Nº 290-291, giugno-luglio 1999
Anno XXVII, Nº 292-293, agosto-settembre 1999
Anno XXVII, Nº 294, ottobre 1999
Anno XXVII, Nº 295-296, novembre-dicembre 1999
Anno XXVIII, Nº 297, gennaio-febbrario 2000
Anno XXVIII, Nº 298, marzo-aprile 2000
Anno XXVII, Nº 299, maggio-giugno 2000
Anno XXVIII, Nº 300, *Alleanza Cattolica cum Petro, sub Petro verso la civilità cristiana nel terzo millennio*, luglio-agosto 200.

CUESTIONES TEOLOGICAS Y FILOSOFICAS, Apartado Aéreo 56006, Medellín, Colombia
Nº 67, *El Misterio de Dios*, Vol. 27, 1, 2000

DIDASCALIA, Revista de Catequesis, Pte. Roca 150 (2000) Rosario
Año LIV, Nº 534, Agosto del 2000
Año LIV, Nº 535, Septiembre del 2000
Año LIV, Nº 536, Octubre del 2000
Año LIV, Nº 537, Noviembre del 2000

EIR, Resumen Ejecutivo, 317 Pennsylvania Ave., S.E., 2nd Floor, Washington, DC 20003, U.S.A.
Vol. XVII, Nº 13, *La cumbre coreana: "abramos los caminos, unamos las ferrovías"*, Julio 2000
Vol. XVII, Nº 14, *Los genuinos demócratas de los EU discuten su plataforma partidaria*, Julio 2000
Vol. XVII, Nº 15, *La pandemia de sida amenaza de extinción al Africa*. Agosto 2000
Vol. XVII, Nº 16, *LaRouche: comercio sin moneda*, Septiembre 2000
Vol. XVII, Nº 17, *Infraestructura e integración, plantea la cumbre sudamericana*, Septiembre 2000
Vol. XVII, Nº 19-20, *El arte perdido de la gerencia*, Octubre 2000

EL HERALDO CATOLICO, 5890 Newman Court, Sacramento, CA 95819, U.S.A. elheraldo@aol.com
Vol. 22, Nº 8, Agosto 2000
Vol. 22, Nº 9, Septiembre 2000
Vol. 22, Nº 10, Octubre 2000

ESPIRITU, Cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana, Duran y Bas, 9, Apartado 1382 Barcelona, España
Año XLIX, Nº 121, Enero-Junio 2000

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia, Nuñez de Balboa 31, 28001 Madrid
Nº 1231, *La España real*, Julio 2000
Nº 1232, *Inmigración: entre la falta de natalidad y mano de obra*, Julio 2000
Nº 1233, *¿Se inventaría Franco la Historia?*, Julio 2000
Nº 1234, *18 de Julio, de la mística a la pura política*, Agosto 2000
Nº 1235, *Cuando hablan los* alter ego *del Rey...*, Septiembre 2000
Nº 1236, *Banderas de muerte*, Octubre 2000

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Av. Libertador Bernando O'Higgins 390, Santiago, Chile
Nº 19, Año V, Invierno 2000

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, via Vittorio Cadel, 12, 33100 Udine, Italia
Anno XXIX, Nº 1, Gennaio-Aprile 2000
Anno XXIX, Nº 2, Maggio-Agosto 2000

LA HOJA DE COMBATE, México:
Nº 394-395, *Algunas preguntas para nuestro presidente electo...*, Julio-Agosto 2000

LECTURE ET TRADITION, B.P.1, 86190 Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 280, *Entretien avec José-Marie Bouchet*, Juin 2000
Nº 281/282, *Entretien avec Luois Fontaine*, Juillet/Aout 2000
Nº 283, *Le Saint Suaire*, Septembre 2000
Nº 284, *Etienne Couvert "dialogue" avec ses lecteurs*, Octobre 2000

LECTURE FRANCAISES, B.P. 1 (86190) Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 521, *Le chaudron corse*, Septembre 2000
Nº 522, *La confusion des langues*, Octobre 2000
Nº 523, *Un nouveau scandale de Panama*, Novembre 2000

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, 10, rue Rosenwald (75015) París, Francia
Nº 1235, *Actualité du veau d'or*, Juillet 2000
Nº 1236, *Pouvoir gay?*, Juillet 2000
Nº 1237/38, *Un été décisif*, Août 2000
Nº 1239, *Vous mettrez le feu au monde entier!*, Septembre 2000
Nº 1240, *Rentrée: Face au relativisme*, Septembre 2000
Nº 1241, *Référendum: et aprés?*, Octobre 2000
Nº 1242, *Refonder la politique*, Octobre 2000
Nº 1243, *La charte de l'Europe sans Dieu*, Novembre 2000

NEWMANIANA, Publicación de Amigos de Newman en Argentina, Av. Liniers 1560 (1648) Tigre, Buenos Aires
Año X, Nº 30, *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, Septiembre 2000

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Buenos Aires
Año 7, Tomo VII, Nº 78, *La luz que convirtió un imperio*, Agosto 2000
Año 7, Tomo VII, Nº 79, *Misterios y revelaciones de la Sábana Santa*, Septiembre 2000
Año 7, Tomo VII, Nº 80, *La adopción según Teresa de Calcuta*, Octubre 2000

PAIDEIA CRISTIANA, Profesorado Salesiano «San Juan Bosco», Pte. Roca 150 (2000) Rosario, Argentina
Año XV, Nº 31

PANORAMA CATOLICO, C.C. 45, Suc Tribunales (1445) Buenos Aires, Argentina / panorama@infovia.com.ar
Año 1, Nº 7

RAZON ESPAÑOLA, Paseo Santa María de la Cabeza 59 (28045) Madrid, España
Nº 102, Julio-Agosto 2000
Nº 103, Septiembre-Octubre 2000

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía, 5, 37002, Salamanca (España)

Vol. XLVII Fasc. 1, Enero-Abril 2000

SAPIENTIA, Pontif. U.C.A. Sta. María de los Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Av. Alicia M. de Justo 1500, Edif. San Alberto Magno (1107) Buenos Aires
Vol. LV, Fasc. 207, Enero-Junio 2000

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal, P.O.Box 17390 Washington DC 20041-0390 EUA
Vol. XVII, Nº 18-19, *Grandes obras de integración, plantea la cumbre de presidentes sudamericanos*, Septiembre del 2000

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN, Revista Trimestral, P.O. Box 821, Princeton-New Jersey
Vol. XXI, Nº 2, 2000

TODO MARIA, Ayacucho 236 P.B."A" (1025) Buenos Aires
Año 3, Nº 33, *De los ángeles*, Agosto 2000
Año 3, Nº 34, *Tercer Secreto*, Septiembre 2000
Año 4, Nº 35, *Del Rosario*, Octubre 2000
Año 4, Nº 36, *La Milagrosa Medalla*, Noviembre 2000

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A., Av. Alicia Moreau de Justo 1400 (1003) Buenos Aires
Año XVII Nº 48, Julio 2000
Año XVII N49, *El desafío de la nueva economía*, Noviembre 2000

VERBO SPEIRO, José Abascal, 38, 28003, Madrid, España
Nº 385-386, mayo-junio-julio 2000